This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

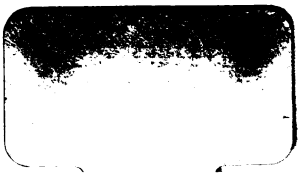
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS



Origenes.

Ein

Beytrag zur Dogmengeschichte

des dritten Jahrhunderts.

Von

Gottfried Thomasius,

Pfarrer an St. Lorenz zu Nürnberg.

Nürnberg,
bey Leonhard Schrag.

1837.

603.5
059
T2

Seinem

innigſt geliebten Vater

Herrn

Friedrich Chriſtian Thomaſius,

Dekan und Pfarrer zu Poppenreuth

und

ſeinem

hochverehrten Schwiegervater

Herrn

D. Adam Theod. Alb. Lehmus,

proteſt. Kirchenrath, Dekan und Stadtpfarrer in Ansbach

gewidmet.

Vorrede.

Die Erscheinung einer Monographie über Origenes bedarf keiner Rechtfertigung. — Die Bedeutung dieses Kirchenlehrers für die alte christliche Kirche, der Einfluß, den er auf die Entwicklung der gesammten christlichen Theologie seiner und der folgenden Zeit, auf die Gestaltung der Glaubenswissenschaft, auf die Ausbildung der Dogmen, auf die Exegese, ja fast auf alle theologischen Disciplinen gehabt hat, ist so groß und entscheidend, daß ihm hierin unter den vornicänischen Vätern keiner, unter den späteren nur Athanasius und Augustinus an die Seite gestellt werden kann; die Arbeiten aber, die wir bis jetzt über ihn haben, genügen nicht. Das Beste aus früherer Zeit sind die Origeniana des Bischofs Huet und die Erörterungen Mosheims in seinen Commentaren über die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche; allein was den erstern betrifft, so vermißt man bey aller Gründlichkeit in der Ausführung des Einzelnen und bey dem eminenten Reichthum gelehrter Bemerkungen, welche jenes Werk zieren, doch die zusammenhängende Entwicklung des Origenianischen Systems; Mosheims Erörterungen aber beziehen sich mehr auf den allgemeinen Standpunkt, den Origenes als Dogmatiker und Exeget einnimmt, und lassen ungeachtet ihrer anerkannten Trefflichkeit doch noch Vieles zu wünschen übrig. Bey Schröckh herrscht das patristisch-litterarische Interesse

vor und bey Münſcher finden wir a
auf ihn dieſelben Mängel, die überha
Dogmengeſchichte eigenthümlich ſind. Au
allerdings Neander in der Darſtellung
lich-dogmatiſchen und exegetiſchen Princi
Alexandriners geleiſtet; allein eine vollſtänd
ſeines theologiſchen Syſtems zu geben, lag
Plan. Immer noch erſcheint alſo eine Mo
Origenes als ein dringendes Bedürfniß und
gewünſcht, ihn nach ſeiner ganzen Geiſtesricht
geübten Hand gezeichnet zu ſehen. Da dieß
jetzt nicht geſchehen iſt, ſo nehme ich keinen
einer Arbeit hervorzutreten, die ſich keineswegs
ſem Bedürfniſſe gründlich abzuhelfen, ſondern nu
Verſuch gelten will. — Dogmengeſchichtliche S
nen ich mich neben meinen Berufsgeſchäften wid
mich ſchon vor längerer Zeit zu Origenes hingef
während einer mehrjährigen Beſchäftigung mit ſeine
ten iſt, wenn auch nicht die Verehrung für ihn, doch da
eſſe an ihm gewachſen. Ich habe dabey vorzugsw
dogmengeſchichtlichen Geſichtspunkt feſtgehalten und a
ſen beſchränkt ſich auch gegenwärtige Monographi
beabſichtigt lediglich eine Darſtellung des Origen
ſchen Syſtems nach ſeinem innern Zuſamm
hang zu geben und hat deßhalb die Exegeſe des Orige
nur in ſo weit berückſichtigt, als es zu dieſem Zwecke unu
gänglich nothwendig war, alle übrigen Beziehungen, in d
nen er außerdem betrachtet werden könnte, ganz ausge
ſchloſſen. Aber auch von dem Biographiſchen habe ich Um
gang genommen, nicht nur weil dieß anderwärts bereits

…ehandelt iſt, ſondern weil ich überhaupt der Ueber-
…n, daß damit der Dogmengeſchichte nur ein ge-
…uſt geſchieht. Durch pſychologiſche Bemerkun-
…Individualität und Subjectivität laſſen ſich die
…ſcheinungen auf dem Gebiete des Geiſtes nicht er-
…Dagegen erſchien es um ſo unerläßlicher, den theo-
…Standpunkt des Origenes zu bezeichnen und den
…nhang nachzuweiſen, in welchem ſein Syſtem
…mit der unmittelbar vorhergehenden Stufe der
…dogmatiſchen Entwicklung, andrerſeits mit den
…gen Erſcheinungen auf dem Felde der heidniſchen
…ie ſteht; Erſteres habe ich in dem vorangeſtellten
…den Abſchnitt, Letzteres in den Beylagen über den
…ronismus verſucht.

Was ich vor Allem erſtrebte, war hiſtoriſche Wahrheit.
…ſo habe ich zuvörderſt die Lehre des Origenes aus
…Quellen geſchöpft *) und die Beziehung, in der die einzel-
…Momente derſelben zu einander und zu dem Ganzen
…n, zu erkennen, bey der Darſtellung ſelbſt aber Alles
…Verbindung zu bringen geſucht, welche es in ſeinem
…nen Geiſte hatte; hinſichtlich der Form war ich be-
…t, meine Ausdrucksweiſe der ſeinigen zu nähern und
…eigenen Dazwiſchenredens mich gänzlich zu enthalten,
…auch ſo den Charakter der Objectivität zu bewahren.
…ieß Beſtreben hat jedoch leider der Friſche der Darſtel-

*) Ich benützte die auf der hieſigen Stadtbibliothek befindliche Pariſer Ausgabe: Origenis opera omnia, quae graece vel latine tantum extant, opera et studio Caroli de la Rue. Parisiis 1733. IV. Tome, der IVte, mit den Anhängen, von Car. Vincent. de la Rue. J. 1759. —

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Origenes.

Ein

Beytrag zur Dogmengeschichte

des dritten Jahrhunderts.

Von

Gottfried Thomasius,
Pfarrer an St. Lorenz zu Nürnberg.

Nürnberg,
bey Leonhard Schrag.
1837.

603.5
059
T2

Seinem

innigſt geliebten Vater

Herrn

Friedrich Chriſtian Thomaſius,

Dekan und Pfarrer zu Poppenreuth

und

ſeinem

hochverehrten Schwiegervater

Herrn

D. Adam Theod. Alb. Lehmus,

proteſt. Kirchenrath, Dekan und Stadtpfarrer in Ansbach

gewidmet.

Vorrede.

Die Erscheinung einer Monographie über Origenes bedarf keiner Rechtfertigung. — Die Bedeutung dieses Kirchenlehrers für die alte christliche Kirche, der Einfluß, den er auf die Entwicklung der gesammten christlichen Theologie seiner und der folgenden Zeit, auf die Gestaltung der Glaubenswissenschaft, auf die Ausbildung der Dogmen, auf die Exegese, ja fast auf alle theologischen Disciplinen gehabt hat, ist so groß und entscheidend, daß ihm hierin unter den vornicänischen Vätern keiner, unter den späteren nur Athanasius und Augustinus an die Seite gestellt werden kann; die Arbeiten aber, die wir bis jetzt über ihn haben, genügen nicht. Das Beste aus früherer Zeit sind die Origeniana des Bischofs Huet und die Erörterungen Mosheims in seinen Commentaren über die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche; allein was den erstern betrifft, so vermißt man bey aller Gründlichkeit in der Ausführung des Einzelnen und bey dem eminenten Reichthum gelehrter Bemerkungen, welche jenes Werk zieren, doch die zusammenhängende Entwicklung des Origenianischen Systems; Mosheims Erörterungen aber beziehen sich mehr auf den allgemeinen Standpunkt, den Origenes als Dogmatiker und Exeget einnimmt, und lassen ungeachtet ihrer anerkannten Trefflichkeit doch noch Vieles zu wünschen übrig. Bey Schröckh herrscht das patristisch-litterarische Interesse

vor und bey Münscher finden wir auch in Beziehung auf ihn dieselben Mängel, die überhaupt seiner ganzen Dogmengeschichte eigenthümlich sind. Ausgezeichnetes hat allerdings Neander in der Darstellung der wissenschaftlich-dogmatischen und exegetischen Principien des großen Alexandriners geleistet; allein eine vollständige Entwicklung seines theologischen Systems zu geben, lag nicht in seinem Plan. Immer noch erscheint also eine Monographie über Origenes als ein dringendes Bedürfniß und ich habe längst gewünscht, ihn nach seiner ganzen Geistesrichtung von einer geübten Hand gezeichnet zu sehen. Da dieß indessen bis jetzt nicht geschehen ist, so nehme ich keinen Anstand, mit einer Arbeit hervorzutreten, die sich keineswegs anmaßt, diesem Bedürfnisse gründlich abzuhelfen, sondern nur für einen Versuch gelten will. — Dogmengeschichtliche Studien, denen ich mich neben meinen Berufsgeschäften widme, haben mich schon vor längerer Zeit zu Origenes hingeführt und während einer mehrjährigen Beschäftigung mit seinen Schriften ist, wenn auch nicht die Verehrung für ihn, doch das Interesse an ihm gewachsen. Ich habe dabey vorzugsweise den dogmengeschichtlichen Gesichtspunkt festgehalten und auf diesen beschränkt sich auch gegenwärtige Monographie; sie beabsichtigt lediglich eine Darstellung des Origenianischen Systems nach seinem innern Zusammenhang zu geben und hat deßhalb die Exegese des Origenes nur in so weit berücksichtigt, als es zu diesem Zwecke unumgänglich nothwendig war, alle übrigen Beziehungen, in denen er außerdem betrachtet werden könnte, ganz ausgeschlossen. Aber auch von dem Biographischen habe ich Umgang genommen, nicht nur weil dieß anderwärts bereits

umfassend behandelt ist, sondern weil ich überhaupt der Überzeugung bin, daß damit der Dogmengeschichte nur ein geringer Dienst geschieht. Durch psychologische Bemerkungen, aus Individualität und Subjectivität lassen sich die großen Erscheinungen auf dem Gebiete des Geistes nicht erklären. Dagegen erschien es um so unerläßlicher, den theologischen Standpunkt des Origenes zu bezeichnen und den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem sein System einerseits mit der unmittelbar vorhergehenden Stufe der kirchlich-dogmatischen Entwicklung, andrerseits mit den gleichzeitigen Erscheinungen auf dem Felde der heidnischen Philosophie steht; Ersteres habe ich in dem vorangestellten einleitenden Abschnitt, Letzteres in den Beylagen über den Neuplatonismus versucht.

Was ich vor Allem erstrebte, war historische Wahrheit. Deßhalb habe ich zuvörderst die Lehre des Origenes aus den Quellen geschöpft *) und die Beziehung, in der die einzelnen Momente derselben zu einander und zu dem Ganzen stehen, zu erkennen, bey der Darstellung selbst aber Alles in die Verbindung zu bringen gesucht, welche es in seinem eigenen Geiste hatte; hinsichtlich der Form war ich bemüht, meine Ausdrucksweise der seinigen zu nähern und des eigenen Dazwischenredens mich gänzlich zu enthalten, um auch so den Charakter der Objectivität zu bewahren. Dieß Bestreben hat jedoch leider der Frische der Darstel-

*) Ich benützte die auf der hiesigen Stadtbibliothek befindliche Pariser Ausgabe: Origenis opera omnia, quae graece vel latine tantum extant, opera et studio Caroli de la Rue. Parisiis 1733. IV. Tome, der IVte, mit den Anhängen, von Car. Vincent. de la Rue. J. 1759. —

lung Eintrag gethan und manche Wiederholungen unvermeidlich gemacht; denn häufige Wiederholungen charakteriſiren den Stil des Origenes. Zugleich ergab ſich daraus die Nothwendigkeit über einzelne dunklere oder ſtrittige Punkte beſondere Erläuterungen hinzuzufügen und überhaupt einige Anmerkungen anzuhängen. In dieſen gedachte ich anfangs den Einfluß, den die Origenianiſchen Ideen auf die weitere Entwicklung der Dogmen und namentlich auf Gregor von Nyſſa geübt haben, anzudeuten, ſah aber bald, daß dieß zu weit führen würde und behielt es deßhalb einer beſondern Arbeit vor. — Zu den unter dem Text abgedruckten griechiſchen Stellen wurden vorzugsweiſe ſolche gewählt, die den lateiniſchen des περὶ ἀρχῶν entſprechen; ſie drücken den Gedanken des Origenes nicht jedesmal vollſtändig aus und ſind durch die blos citirten zu ergänzen. Benützt habe ich außer den bereits genannten Schriften Alles, was ſich in den mir zugänglichen älteren und neueren kirchen- und dogmengeſchichtlichen Werken für meine Zwecke fand, beſonders Alexander Natalis, du Pin, Walch, Guerike, wie an den treffenden Orten bemerkt iſt. Schnitzer's Bearbeitung des περὶ ἀρχῶν kam mir erſt zu Geſicht, als ich bereits das Ganze vollendet hatte; doch fand ich noch Zeit, ſeine treffliche Überſetzung zu vergleichen und die meinige an manchen Stellen darnach zu berichtigen, was ich hiermit dankbar bekenne. Ich habe mich gefreut, auch in dem Urtheil über die Ruſiniſche Verſion jenes Werkes an vielen Punkten mit ihm zuſammenzutreffen, halte aber die Unterſuchung darüber noch keineswegs für geſchloſſen. — Den Gelehrten, die mich mit freundſchaftlichem

Rath und mit Büchern unterstützten, sage ich meinen herzlichsten Dank.

Daß meine Arbeit ihre Mängel hat, bin ich mir lebhaft bewußt; meine beschränkte Zeit und noch mehr das Gefühl der Unzulänglichkeit eigener Gaben und Kräfte hätte mich vielleicht abhalten sollen, an einer so schwierigen Aufgabe, wie die vorliegende mich zu versuchen; doch glaube ich mir das Zeugniß geben zu dürfen, nach meinen geringen Kräften mit redlichem Fleiße gethan zu haben und hoffe deßhalb ein billiges und schonendes Urtheil zu finden. — Auffallen könnte es, daß ich die dogmatischen Leistungen des Origenes beurtheilt habe, ohne meine eigene Überzeugung näher zu begründen; allein dieß war hier keineswegs erforderlich: denn der Maßstab, den ich dabey anlegte, ist kein subjectiver und zufälliger, sondern es ist die Lehre meiner Kirche, welcher ich am Worte diene, es ist der Glaube, welchen der Gemeinde zu verkündigen ich durch Gottes Gnade berufen bin, und welchen ich nicht allein mit dem Munde bekenne, sondern mit voller, freudiger Zustimmung meines Herzens theile; denn ich weiß, daß in ihm die Wahrheit und das Leben ist. Origenes weicht in manchen wichtigen Hauptpunkten von diesem Glauben ab und ich konnte mich deßhalb unmöglich berufen fühlen, sein unbedingter Lobredner zu werden. Ich habe mir zwar die Freiheit des Urtheils über solche Erscheinungen bewahrt und den Gesichtspunkt bezeichnet, von welchem aus sie billig und gerecht gewürdigt werden können; aber ich habe auch nicht unterlassen wollen, die Grundirrthümer seiner Lehre wenigstens anzudeuten; denn nach dem Worte Gottes muß Alles gerichtet werden. In

ihm liegen die Principien, auf welche nicht nur der Glaube und das Leben der Gemeinde, ſondern auch die geſammte theologiſche Wiſſenſchaft mit allen ihren einzelnen Disciplinen ſich zu erbauen hat, wenn ſie nicht dem Hauſe gleichen will, das auf Sand gebaut iſt. Auch die Dogmengeſchichte wird nicht eher aus der Unſicherheit und Unbedeutendheit in der ſie ſich gegenwärtig noch befindet, herauskommen, als bis ſie wieder anfängt ſich der Kirche zuzuwenden und auf jene ſicheren und ächthiſtoriſchen Principien ſich zu gründen.

Sollte es mir gelungen ſeyn, in dieſem Sinne Etwas zu ihrer Förderung beygetragen zu haben, ſo würde ich darin einen reichen Lohn für die Mühe finden, die ich auf dieſe Arbeit verwendet habe.

Geſchrieben den 1ſten April 1837.

Dogmatischer Standpunkt

des

Origenes.

Origenes gehört unter diejenigen bedeutenden Individuen, die man als Repräsentanten ihrer Zeit betrachten kann. Er war keineswegs der Anfänger einer neuen Geisteseinrichtung in der Kirche, aber er concentrirte in sich die in ihr vorhandenen Elemente und Bestrebungen des christlichen und wissenschaftlichen Lebens, er nahm das ganze dogmatische Bewußtseyn seiner Zeit in sich auf und bildete es um eine Stufe weiter fort. Die Eigenthümlichkeit seines theologischen Standpunktes und seines dogmatischen Systems, welches darzustellen gegenwärtige Monographie beabsichtigt, kann aber daher auch nur in diesem historischen Zusammenhang begriffen werden, und da sich Origenes selbst desselben klar bewußt ist, auch wiederholt darauf hinweist, so muß das Nothwendigste hierüber vorausgeschickt und zunächst der Stand der theologisch-dogmatischen Entwicklung in der damaligen christlichen, insbesondere in der Alexandrinischen Kirche, welcher Origenes angehörte, kürzlich bezeichnet werden.

Möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, halte ich jedoch für nöthig, mit einigen allgemeinen Bemerkungen zu beginnen. — Wenn hier und im Folgenden von dogmatischer Entwicklung, somit auch von Veränderung, Bewegung und Fortbildung die Rede ist, so meine ich damit keine solche, die an dem Inhalt und an dem Wesen der geoffenbarten Wahrheit selbst vorgegangen wäre, sondern nur an dem menschlichen Bewußtseyn von derselben. — Das Christenthum ist die vollkommenste Offenbarung Gottes. Indem das ewige Wort im Fleisch erschien, erschien eben damit das ewige Leben und das wahrhaftige Licht persönlich in der Welt und offenbarte sich in ihr als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 1—18.) Ich bin die Wahrheit, spricht Christus, nicht diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit schlechthin (ἡ ἀλήθεια), die absolute Wahrheit, und er kann auch, und zwar allein, so sprechen, weil er den allein wahrhaftigen Gott, der als solcher die Wahrheit selber ist, vermöge seiner wesentlichen

Einheit mit ihm, vollkommen erkennt und die ganze Fülle der Gottheit in sich beschließt. Ist nun Christus die absolute Wahrheit, so muß auch sein Wort oder seine Lehre, welche nichts anderes als die Lehre von ihm selbst, von seiner Person, von seinem Leben und von seinem Erlösungswerke (Selbstdarstellung) ist, Wahrheit seyn, sie mag nun unmittelbar von ihm, oder von seinen Jüngern verkündet werden; denn beydes ist hier eins, weil sein Geist in ihnen wohnt und aus ihnen redet. Diese Wahrheit aber ist, weil göttlich, auch ewig und unveränderlich, und darum die Meinung, als könne sie sich im Verlauf der Zeiten verändern, vervollkommnen und zu einer höhern Stufe fortbilden, als könne durch eine spätere Entwicklung irgend etwas hinzukommen, was nicht schon ursprünglich in ihr enthalten wäre, oder etwas ausgeschieden werden, was ihr anfangs wesentlich angehörte — ein schlechthin verwerflicher Irrthum. Gäbe es eine solche Fortbildung der christlichen Heilslehre, dann wäre sie selbst entweder nicht Wahrheit, oder doch nur eine mangelhafte und gleichsam vorläufige Erscheinung derselben, also wenigstens nicht die absolute Wahrheit, und Christus nicht mehr, was er wirklich ist: der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Auch hat die christliche Kirche an ein Fortschreiten in dem angegebenen Sinn niemals gedacht. Zwar stellt noch die neueste Bearbeitung der Dogmengeschichte [1]) die Behauptung auf, daß die Ansicht von einer Perfectibilität der Offenbarung von jeher die gangbare gewesen sey; allein hiebey wird theils die Privatansicht Einzelner mit dem Gesammturtheil der Kirche, theils die menschliche Auffassung und Auslegung der Offenbarung mit ihr selbst verwechselt; wie denn wirklich das Meiste, aus der ältern Zeit dort Angeführte, sich lediglich auf die tiefere Erkenntniß der h. Schrift bezieht. Bekanntlich haben einige Theologen aus der Alexandrinischen Schule hievon eine Ausnahme gemacht, jedoch in einem andern, als in dem modernen Sinn [2]), überdieß die

1) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch d. christl. Dogmengeschichte. Jena 1832. 2te Abth. S. 821 ff.

2) Denn auch diese gehen von dem Grundsatz aus: αὐτοτελὴς καὶ ἀπερισκεπὴς ἡ κατὰ τὸν σωτῆρα διδασκαλία. Clemens Alexandrinus, Stromata I. c. 20. S. 377 der Potter'schen Ausgabe.

kirchliche Beystimmung niemals erhalten; die neueren und neuesten Verirrungen der Art aber stehen dem christlichen Bewußtseyn, wie es sich von jeher in der Kirche ausgesprochen hat, so sehr entgegen, daß sie nur mit Unrecht als Ausdruck „der kirchlichen Meinung" angesehen werden können [3]).

Eine ganz andere Frage ist die, ob die objective, in Christo geoffenbarte Wahrheit auch Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden könne und müsse? und darauf kann die Antwort nicht zweifelhaft seyn. Denn könnte sie dieß nicht, so wäre sie für uns gar nicht vorhanden, sie wäre wenigstens nicht geoffenbart; denn das Geoffenbarte muß auch offenbar seyn. Als solche kann sie aber nicht nur, sondern sie muß und soll auch von den Menschen, für welche sie da ist, an und aufgenommen werden, weil sie außerdem ihnen völlig fremd und äußerlich, somit auch völlig nutzlos bliebe. Dieses Aufnehmen der geoffenbarten Heilswahrheit geschieht zunächst durch den Glauben; dieser eignet sich durch einen unmittelbaren Akt die ganze Wahrheit, das ganze, in Christo der Welt erschienene, Heil zu; er versetzt es in sich und befindet sich somit im vollständigen Besitz desselben. Der Gläubige hat Christum und damit das wahrhaftige Licht und das ewige Leben er-

3) So zuerst in der Polemik gegen die Montanisten, dann im arianischen Streit, bey Athanasius Orat. III. contra Ar. c. 85. de Synod. 14, wo die Stetigkeit des kirchl. Glaubens den mannigfaltigen Irrthümern der Häretiker entgegengesetzt wird; bey Gregor von Nazianz, der es sich zum höchsten Ruhme anrechnet, sein, Leben lang die göttliche Lehre, die er aus der Schrift gelernt und von den Vätern überkommen, vorgetragen zu haben οὐ συμμορφούμενος τοῖς καιροῖς. Orat. XXXIII. 15; bey Basilius u. a. späterhin bey Vincentius Lirinensis, Commonitorium. Bremae 1688. p. 306. Mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam, tam excoecatae mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova ac nova in diem quaerant semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici, nisi assidua emendatione immo potius reprehensione non possit. — Belege dazu gibt auch die neueste Litteratur in Menge.

griffen; wer an mich glaubet, spricht er, der hat das Leben, der wird das Licht des Lebens haben. Nun ist allerdings der Glaube nicht das Wissen selbst; denn alles menschliche Wissen beruht auf der Vermittlung durchs Denken. Der Glaube aber lebt in der unmittelbaren Anschauung der großen Thatsachen und Ideen der göttlichen Offenbarung und hat in dieser seiner Unmittelbarkeit noch nicht das entwickelte Bewußtsein von seinem eigenen vollen Inhalte; allein er besitzt doch in und mit ihm beydes: das vollständige Object und das sichere Princip aller wahren Erkenntniß; das Object — die Eine göttliche Wahrheit, das Prinzip — den heiligen Geist. Wo der Glaube ist, da ist immer auch der h. Geist, ja der Glaube ist selbst schon eine Wirkung des h. Geistes, und dieser Geist kann niemals todt und unfruchtbar bleiben, sondern muß sich notwendig darin beweisen, daß er die Gläubigen in das Verständniß der geoffenbarten Wahrheit einführt und ihnen die Schätze der Weisheit und Erkenntniß aufschließt, die in Christo verborgen liegen. Eine solche Erkenntniß, ein fortwährendes Wachsthum an Einsicht in das Wesen der Offenbarung fordert die h. Schrift mit großem Nachdruck [1]), sie macht sie allen Christen zur heiligen Pflicht und sie ist auch in der That sowohl dem Einzelnen als insbesondere der Gesammtheit der Gläubigen, der Kirche Christi, ein dringendes Bedürfniß. Denn wie diese einerseits aus der, mit dem Christenthum unmittelbar gegebenen, Idee einer Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte, aus der Idee eines Reiches Gottes auf Erden [2]) — andrerseits im Gegensatz gegen häretische Irrthümer und Partheien sich gebildet hat: so mußte ihr auch gleich von vorn herein die Nothwendigkeit entstehen, ein klares Bewußtseyn von ihrem Glauben zu gewinnen, um ihn als Lehre und Lehrbegriff sich selbst zu objectiviren und jenen Sekten entgegenzustellen; sie mußte sich seines Inhaltes vollständig bemächtigen, den Reichthum der in ihm enthaltenen Momente auseinanderlegen und diese, in die Bestimmtheit des

1) Vg. Philipper 1, 9. Colosſ. 1, 9—11 und die Bemerkungen Steigers zu diesen VV. in seinen „Kleinen Paulin. Briefen. Erlangen 1835"; auch den Gebrauch des πιστεύειν und γινώσκειν bey Johannes.

2) Epheſ. 4, 1—17 und Harleß Comment. zu d. Stelle.

Begriffs gefaßt, als Dogmen fixiren. Denn das Dogma ist eben die, in den Begriff gefaßte, Glaubenswahrheit, nicht sie selbst, wie sie an sich ist, sondern die kirchliche Bestimmung derselben, ich möchte sagen, der entsprechende Ausdruck für das Gesammtbewußtsein der Kirche, die Formel, in welcher der der Glaube der Gemeinde seine Befriedigung findet. Die Summa aller Dogmen bildet den Lehrbegriff. Diesen zu ermitteln und auszubilden war nothwendig, aber weder einzelnen Individuen noch einem einzelnen Zeitabschnitt zu vollbringen möglich. Es bedurfte dazu der gemeinsamen Thätigkeit vieler Jahrhunderte, einer langen und schweren Arbeit, eines heißen Kampfes gegen mächtige und zahlreiche Irrthümer, gegen gefährliche Feinde, gegen die ganze Masse des Unkrauts, welches der Satan frühzeitig auf den Acker des Reiches Gottes ausgesät hatte; die alte Kirche war berufen, dieses große Geschäft der Dogmenbildung zu vollziehen und sie hat es in einer Periode von etwa sechshundert Jahren mit Aufbietung ihrer besten Lebenskräfte und unter der kräftigsten Mitwirkung ihrer trefflichsten Glieder und Organe, wenn auch nicht vollständig, doch großen Theils zu Stande gebracht, sie hat diese, ihr von dem Herrn zugetheilte, Aufgabe so gelöst, daß der Ertrag ihrer Arbeit ein Gemeingut aller folgenden Zeiten und eine veste Grundlage für die späteren Gestaltungen der Kirche geworden ist [1]).

So wenig nun diese Aufgabe selbst eine zufällige war, so wenig ist es auch die Art und Weise, wie sie dieselbe vollbrachte. Der Gang, den die Entwicklung der Dogmen gewonnen hat, ist vielmehr eine, mit innerer Nothwendigkeit stufenweis fortschreitende, wahrhaft dialektische Bewegung, eine Bewegung, die vom Allgemeinen zum Besondern, vom Unbestimmten zum Bestimmten vorwärts geht und mit jedem neuen Schritt, den sie thut, den reichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns vollständiger auseinanderlegt. Erst wird gleichsam die äußerste Grenze festge-

1) Eine andere Aufgabe hatte das Mittelalter, eine andere die Evangelische Kirche, die sich auch dadurch als die wahre erweist, daß sie die, mit dem sechsten Jahrhundert abgebrochene, dogmatische Entwicklung in den wichtigsten Punkten wieder aufgenommen und fortgesetzt hat.

ſtellt und zwiſchen den äußerſten und allgemeinſten Gegenſätzen die rechte Mitte für die weitere Entwicklung gewonnen; dann treten die einzelnen Dogmen, jedes an der Stelle, wo es durch das Frühere gehörig vorbereitet iſt, in naturgemäßer Reihenfolge hervor und ſchließen allmählich den Reichthum der in ihnen liegenden Beſtimmungen auf, jedoch ſo, daß auch hier wieder das Allgemeinere dem Beſondern vorangeht und der Entwicklungsgang des Ganzen am Einzelnen ſich wiederholt. Indem ſich aber die objective Wahrheit dem Bewußtſeyn der Kirche auf dieſe Weiſe entfaltet, tritt ſie zugleich in Berührung mit der Subjectivität der Individuen oder Zeiten, welche dieſe Bewegung zu vollziehen berufen ſind, und daher auch mit den verſchiedenen Bildungsformen, Geiſtesrichtungen und Irrthümern derſelben. Dieſe wollen ſich nun am Dogma geltend machen und, ſtatt ſich ihm zu unterwerfen, es zu ſich herabziehen, indem ſie entweder einzelne Momente deſſelben einſeitig hervorheben und nach den extremen Richtungen hin einſeitig fortbilden, oder poſitive, theoretiſche und praktiſche Irrthümer in die Wahrheit hineintragen und dieſe dadurch entſtellen oder völlig alteriren. So entſteht die Häreſie. Hat ſich dieſe aber einmal angeſetzt, ſo kann ſie nicht ſofort auch wieder ſogleich abgethan und ausgeſchieden werden, ſo wenig als die Krankheit, die in den geſunden Organismus des menſchlichen Leibes eingedrungen iſt; ſie muß vielmehr, gleich dieſer, ihren Verlauf nehmen und ſich nach gewiſſen Stadien vollſtändig entwickeln, bis ſie endlich ihren ganzen antichriſtlichen Inhalt zu Tage gebracht und ſich ſelbſt auf die Spitze getrieben hat. In dem Maaſe als ſie dieß thut, tritt ihr die nothwendige Reaktion der Wahrheit in der chriſtlichen Kirche entgegen, um ſie zu heilen oder zu überwinden und zu vertilgen; daher der dogmenhiſtoriſche Kampf, dieſer Streit des Lichtes mit der Finſterniß, der zwar zur Entwicklung der Dogmen ſo wenig an ſich nothwendig iſt, als überhaupt das Böſe zur Entwicklung des Guten, dennoch aber zur feſtern Begründung und klaren Geſtaltung derſelben weſentlich beygetragen hat. Erſt wenn ein Dogma dieſen Kampf durchgekämpft, alle häretiſchen, von Außen her eingedrungenen Elemente überwunden und ſeine innern Momente vollſtändig auseinandergelegt hat, iſt es zum ſymboliſchen Abſchluß reif geworden; dann tritt es in den kirchlichen Lehrbegriff ein. Und dieß iſt der Verlauf,

den die Entwicklung sämmtlicher Dogmen nimmt [1]). Dabey findet nun allerdings ein wirklicher Fortschritt statt, indem das Dogma am Ende seiner Bewegung ausgebildeter, reicher und bestimmter geworden ist, als es am Anfang derselben war; allein dieser Fortschritt geht nicht an dem göttlichen Inhalte des Dogma, nicht an der ewigen Wahrheit selbst, sondern in dem Bewußtsein der Kirche von ihr vor; jene bleibt unwandelbar was und wie sie ist, dieses erweitert sich allmählich, dieses bringt sich eine Seite der christlichen Lehre nach der andern zur Klarheit, dieses geht in Gegensätze auseinander und gelangt endlich zur Ruhe, wenn es den entsprechenden Ausdruck gefunden hat [2]). Daß die hier entwickelte Ansicht zugleich die der alten Kirche war, erhellt aus vielen Stellen der Väter; so, um aus der frühern und spätern Zeit nur Eine anzuführen, aus den Bemerkungen des Irenäus zur Glaubensregel, und aus dem berühmten Commonitorium des bereits erwähnten Vincentius, welches das Gesammturtheil des fünften Jahrhunderts ausspricht [3]). Den Beweis für ihre Richtigkeit könnte freilich nur die durchgeführte

1) Die kirchlichen Glaubensregeln sind das Resultat dieser Bewegung und zeigen den jedesmaligen Stand der dogmatischen Entwicklung an.

2) Trefflich und hier ganz anwendbar sind Augustins Worte: In Evang. Johannis c. 3. Tract. XIV. (im IX Tom. Edit. Paris. 1555. S. 27 ff.) zu Vers 30: Illum oportet crescere, me autem minui. — Quid est hoc? — quomodo crescit Deus? Perfectus non crescit. Deus autem non crescit nec minuitur; si enim crescit perfectus non est, si minuitur, Deus non est. — Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius; lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Proficit quidem (interior homo) in Deo et Deus in illo videtur crescere.

3) Iren. cont. Haeres I. c. 10. Er gibt hier zuerst die allgemeine Kirchenlehre an und setzt dann hinzu: daß Einige mehr oder weniger wissen, besteht nicht darin, daß sie die gemeinsame Grundlage selbst verändern (οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν), sondern in der tiefern Erforschung des Dunkleren in der Schrift, und in der weitern Entwicklung der göttlichen Heilsordnung.

Dogmengeſchichte liefern; wenn ſich aber die Sache wirklich ſo verhält — und ich hoffe dieß ſeiner Zeit nachzuweiſen — ſo ergibt ſich daraus: Erſtens, daß das Prinzip der kirchlichen Lehrentwicklung nicht in äußerlichen Verhältniſſen und zufälligen Umſtänden, nicht, wie häufig geſagt wird, im Klima, in der Zeitphiloſophie, in dem Bildungsgang einzelner Väter, nicht in menſchlichen Leidenſchaften, hierarchiſchen Beſtrebungen u. dgl. auch nicht „im Wiſſen ſelbſt", wenigſtens nicht im menſchlichen, liege, ſondern daß es, (was übrigens der Theologe ſchon a priori wiſſen kann und ſoll) in dem Geiſte Gottes zu ſuchen ſey. Wo ſich Ordnung, Zuſammenhang und ſtetiges Fortſchreiten zeigt, da müſſen wir immer auf eine höhere, vernünftige Urſache ſchließen, und worauf könnten wir die großartige Erſcheinung eines, durch viele Jahrhunderte fortſchreitenden, Entwicklungsproceſſes der chriſtlichen Lehre zurückführen, als eben auf den Geiſt, welcher der Kirche verheißen iſt und ſie in alle Wahrheit leiten ſoll? Oder wäre es auch nur denkbar, daß dieſer zwar an einzelnen Gläubigen als der Geiſt des Lichtes und der Erkenntniß ſich bewieſen, an der Geſammtheit aber unbezeugt gelaſſen hätte? Zweitens folgt daraus, daß auch das Reſultat

---

Vg. a. a. O. III, 2. gegen die Gnoſtiker und Rößlers Bibliothek der Kirchen-Väter. 1. B. S. 284 ff.

Vincent. Lirin. a. a. O. S. 308 u. f. Nach vorhergegangener Warnung vor willkührlichen Abweichungen von der kirchlichen Tradition: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. — Imitetur animarum religio rationem corporum: quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent. Im Folg. wird dann dieſer Vergleich weiter ausgeführt.

der dogmatischen Entwicklung seine Wahrheit habe, daß die Bestimmungen, welche die alte Kirche über ihren Glauben getroffen hat, keineswegs etwas Vergängliches und Zufälliges sind, sondern auch für uns fortwährende Bedeutung und Geltung haben, jedoch immer nach der Norm der h. Schrift, als der unmittelbaren und untrüglichen Offenbarung des göttlichen Geistes, beurtheilt und bemessen werden müssen [1]. Drittens, daß die Gestalt der Dogmen am Beginn und in der Mitte ihrer Bewegung unvollkommener, als am Ende derselben ist, daß in einer frühern Zeit Gegensätze friedlich neben einander bestehen konnten, die in einer spätern sich feindlich gegenübertreten mußten, und daß auch ein erleuchteter Lehrer in manchen wichtigen Punkten irren konnte, ohne deshalb schon ein Häretiker zu seyn, so lange es nämlich in dieser Hinsicht noch zu keiner allgemeinen Entscheidung des christlichen Bewußtseyns gekommen war [2]. Endlich ergibt sich daraus, was für unsere Aufgabe wichtig ist, daß wir von dem dritten Jahrhundert noch keine durchgängige dogmatische Bestimmtheit erwarten und also auch die Kirchenlehrer dieser Periode nicht nach dem Maase einer spätern Zeit beurtheilen dürfen.

Neben der bezeichneten dogmenbildenden Thätigkeit findet sich aber in der Kirche noch eine andere, welche sich mit der wissenschaftlichen Betrachtung, Verbindung, Beweisführung und Darstellung der Dogmen beschäftigt, ich möchte sie die reflectirende nennen. Diese mußte der Natur nach auf jene folgen und konnte mit Erfolg erst dann auftreten, nachdem die Kirche ihren Lehrbegriff mit einiger Vollständigkeit entwickelt hatte; wie denn auch wirklich die erste systematische Zusammenstellung desselben erst ins achte Jahrhundert fällt [3].

1) Wie darüber die alte Kirche gedacht hat, erhellt u. a. aus Socrates, Historia Eccles. I, 9. p. 23 ff. (ed. Vales). Augustinus, de bapt. cont. Donat. II, 3. Ep. 118 ad Jan. Vg. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen in der Einleitung, §. 110 ff., wo jedoch bey allem Reichthum gelehrter Notizen die theologische Einsicht in das Innere der dogmat. Entwicklung fehlt.

2) So Augustin; Neander Kirchen-Geschichte 2. Bd. 1. Abth. S. 249 der wohlf. Ausg.

3) Durch Johannes von Damascus, in seiner Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, die als Anfangspunkt der Scholastik betrachtet werden kann.

Indessen reichen doch die Anfänge dieser Bestrebungen bis in die früheren Zeiten hinauf und schon das dritte Jahrhundert hat das Verdienst, bedeutende Vorarbeiten dazu geliefert und die Idee einer wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren aufgestellt zu haben; namentlich war es Origenes, der diesen Gedanken zuerst klar aussprach und selbst eine Durchführung desselben versuchte, die aber freilich schon aus dem Grunde mißlingen mußte, weil sie zu frühzeitig kam. Eben so wenig konnten die spätern Versuche eines Cyrill von Jerus. und eines Gregorius von Nyssa genügen, weil auch damals das Prinzip einer christlichen Glaubenswissenschaft noch nicht klar ermittelt war, was erst durch Augustinus geschah. Bis dahin lassen sich beyde Richtungen, die dogmenbildende und die über die Dogmen wissenschaftlich reflectirende, nicht scharf von einander scheiden, sie gehen vielmehr vielfach in einander über und bedingen sich gegenseitig. Für unsern Zweck ist es am angemessensten, zunächst die Gestaltung des allgemeinen dogmatischen Bewußtseyns bis auf Origenes zu verfolgen und sodann anzugeben, wie weit sich die einzelnen Lehren bis dahin kirchlich bestimmt und fortgebildet haben.

I.

Werfen wir einen Blick auf das Zeitalter der Apostolichen Väter, so bemerken wir, daß hier das Christenthum fast durchaus Lebens- und Herzenssache ist. Die Kirche des Herrn steht in der jugendlichen Frische des lebendigen Glaubens und der ersten Liebe da; sie ist sichs bewußt durch ihren Erlöser und in der Gemeinschaft mit ihm alle Wahrheit, alles Heil und alle Seeligkeit zu besitzen; sie lebt in der Unmittelbarkeit des frommen Gefühls, und hält sich treu und einfach an die, von den Aposteln überlieferte, Lehre, weshalb sie auch mit Recht von Hegesipp eine reine Jungfrau genannt wird (Eusebius Hist. Eccl. IV, 12). Allein damit ist sie noch keineswegs zum vollen Bewußtseyn ihres Glaubensinhaltes gekommen; die einzelnen Momente desselben liegen noch ganz unentwickelt durcheinander, die einzelnen Lehren fließen in einander über, Alles trägt den Charakter der Unbestimmtheit und Allgemeinheit, so daß es schwer fällt, in den wenigen Männern, von deren schriftlichem Nachlaß

uns einige Fragmente geblieben sind, die Schüler und Nachfolger der hohen Apostel zu erkennen [1]). Man hat gestritten, ob die Apostolischen Väter eine bestimmte Lehre gehabt haben oder nicht, was keineswegs ein bloser Wortstreit war, wie Baumgarten Cr. a. a. O. S. 81 will. Wenn man ihnen hiebey einerseits die ausgebildeten dogmatischen Begriffe der spätern Zeit zuschrieb, so war dieß allerdings ein Irrthum, aber ein geringerer, als wenn man andrerseits läugnete, daß sie auch die Sache selbst nicht gehabt haben [2]); wir finden vielmehr bey ihnen die Keime aller christlichen Dogmen, aber erst ihrer weitern Entfaltung harrend; wir sehen aus dem apostolischen Symbolum, welches den Stand der dogmatischen Entwicklung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeichnet, daß die älteste Kirche sämmtliche Grundlehren des Christenthums sehr wohl gekannt hat, obschon nur in ihrer weitesten Allgemeinheit, wir erfahren selbst von Irenäus, der seiner Gesinnung nach dieser Zeit noch sehr nahe steht, daß manche wichtige Glaubenswahrheiten noch gar nicht als wesentliche Theile des kirchlichen Bekenntnisses angesehen, sondern der freien Ansicht des Einzelnen überlassen wurden (adv. Haer. 1, 10.)

Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts aber fieng die Kirche an, allmählich aus dieser Unmittelbarkeit herauszutreten und über den Inhalt ihres Glaubens zu reflectiren. Die äußere Veranlassung zu diesem nothwendigen Fortschritt gaben theils die frühzeitig entstandenen Häresien, theils die vielfachen Berührungen, in die das Christenthum mit dem Heidenthum kam, und die Angriffe, die von daher mit Waffen aller Art, nicht nur der rohen Gewalt, sondern auch des Geistes, erfolgten. Dadurch war die Kirche genöthigt, ihre Thätigkeit zuvörderst nach Außen hin zu richten, die ihr gemachten Beschuldigungen abzuweisen, die angegriffenen Lehren zu vertheidigen, die entstellten ins Licht zu setzen und

1) Was jedoch eher für als wider die Ächtheit ihrer Schriften spricht.

2) Zu den ersteren gehören Bull: defensio fidei Nic. Ittig: Sel. cap. Hist. Eccl. u. a.; zu den letztern besonders Semler, in der Einleitung zu Baumgartens Untersuchungen theol. Streitig. dem Münscher häufig folgt. Besser schon Petavius in seinen dogmatis und Rößler a. a. O. Bd. 1. Über die Bfe. des Ignatius und deren doppelte Recens. Studien und Krit. 1836. 2tes Heft.

Indeſſen reichen doch die Anfänge dieſer Beſtrebungen bis in die früheren Zeiten hinauf und ſchon das dritte Jahrhundert hat das Verdienſt, bedeutende Vorarbeiten dazu geliefert und die Idee einer wiſſenſchaftlichen Behandlung der Glaubenslehren aufgeſtellt zu haben; namentlich war es Origenes, der dieſen Gedanken zuerſt klar ausſprach und ſelbſt eine Durchführung deſſelben verſuchte, die aber freilich ſchon aus dem Grunde mißlingen mußte, weil ſie zu frühzeitig kam. Eben ſo wenig konnten die ſpätern Verſuche eines Cyrill von Jeruſ. und eines Gregorius von Nyſſa genügen, weil auch damals das Prinzip einer chriſtlichen Glaubenswiſſenſchaft noch nicht klar ermittelt war, was erſt durch Auguſtinus geſchah. Bis dahin laſſen ſich beyde Richtungen, die dogmenbildende und die über die Dogmen wiſſenſchaftlich reflectirende, nicht ſcharf von einander ſcheiden, ſie gehen vielmehr vielfach in einander über und bedingen ſich gegenſeitig. Für unſern Zweck iſt es am angemeſſenſten, zunächſt die Geſtaltung des allgemeinen dogmatiſchen Bewußtſeyns bis auf Origenes zu verfolgen und ſodann anzugeben, wie weit ſich die einzelnen Lehren bis dahin kirchlich beſtimmt und fortgebildet haben.

I.

Werfen wir einen Blick auf das Zeitalter der Apoſtoliſchen Väter, ſo bemerken wir, daß hier das Chriſtenthum faſt durchaus Lebens- und Herzensſache iſt. Die Kirche des Herrn ſteht in der jugendlichen Friſche des lebendigen Glaubens und der erſten Liebe da; ſie iſt ſichs bewußt durch ihren Erlöſer und in der Gemeinſchaft mit ihm alle Wahrheit, alles Heil und alle Seeligkeit zu beſitzen; ſie lebt in der Unmittelbarkeit des frommen Gefühls, und hält ſich treu und einfach an die, von den Apoſteln überlieferte, Lehre, weshalb ſie auch mit Recht von Hegeſipp eine reine Jungfrau genannt wird (Eusebius Hist. Eccl. IV, 12). Allein damit iſt ſie noch keineswegs zum vollen Bewußtſeyn ihres Glaubensinhaltes gekommen; die einzelnen Momente deſſelben liegen noch ganz unentwickelt durcheinander, die einzelnen Lehren fließen in einander über, Alles trägt den Charakter der Unbeſtimmtheit und Allgemeinheit, ſo daß es ſchwer fällt, in den wenigen Männern, von deren ſchriftlichem Nachlaß

uns einige Fragmente geblieben sind, die Schüler und Nachfolger der hohen Apostel zu erkennen [1]). Man hat gestritten, ob die Apostolischen Väter eine bestimmte Lehre gehabt haben oder nicht, was keineswegs ein bloser Wortstreit war, wie Baumgarten Cr. a. a. O. S. 81 will. Wenn man ihnen hiebey einerseits die ausgebildeten dogmatischen Begriffe der spätern Zeit zuschrieb, so war dieß allerdings ein Irrthum, aber ein geringerer, als wenn man andrerseits läugnete, daß sie auch die Sache selbst nicht gehabt haben [2]); wir finden vielmehr bey ihnen die Keime aller christlichen Dogmen, aber erst ihrer weitern Entfaltung harrend; wir sehen aus dem apostolischen Symbolum, welches den Stand der dogmatischen Entwicklung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeichnet, daß die älteste Kirche sämmtliche Grundlehren des Christenthums sehr wohl gekannt hat, obschon nur in ihrer weitesten Allgemeinheit, wir erfahren selbst von Irenäus, der seiner Gesinnung nach dieser Zeit noch sehr nahe steht, daß manche wichtige Glaubenswahrheiten noch gar nicht als wesentliche Theile des kirchlichen Bekenntnisses angesehen, sondern der freien Ansicht des Einzelnen überlassen wurden (adv. Haer. 1, 10.)

Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts aber fieng die Kirche an, allmählich aus dieser Unmittelbarkeit herauszutreten und über den Inhalt ihres Glaubens zu reflectiren. Die äußere Veranlassung zu diesem nothwendigen Fortschritt gaben theils die frühzeitig entstandenen Häresien, theils die vielfachen Berührungen, in die das Christenthum mit dem Heidenthum kam, und die Angriffe, die von daher mit Waffen aller Art, nicht nur der rohen Gewalt, sondern auch des Geistes, erfolgten. Dadurch war die Kirche genöthigt, ihre Thätigkeit zuvörderst nach Außen hin zu richten, die ihr gemachten Beschuldigungen abzuweisen, die angegriffenen Lehren zu vertheidigen, die entstellten ins Licht zu setzen und

1) Was jedoch eher für als wider die Ächtheit ihrer Schriften spricht.

2) Zu den ersteren gehören Bull: defensio fidei Nic. Ittig: Sel. cap. Hist. Eccl. u. a.; zu den letztern besonders Semler, in der Einleitung zu Baumgartens Untersuchungen theol. Streitig. dem Münscher häufig folgt. Besser schon Petavius in seinen dogmatis und Rößler a. a. O. Bd. 1. Über die Bfe. des Ignatius und deren doppelte Recens. Studien und Krit. 1836. 2tes Heft.

überhaupt die Erhabenheit und Vortrefflichkeit der christlichen Offenbarung der heidnischen Religion und Weltanschauung gegenüber darzuthun, und dieß konnte auch jetzt um so eher geschehen, als bereits viele gebildete Heiden zum Christenthum übergetreten waren und ihre früher erworbene, gelehrte Bildung zum Dienste desselben gebrauchten (die Apologeten). Die Bewegung, welche der christliche Geist auf diese Weise nach Außen hin nahm, wirkte nun wieder fördernd nach Innen zurück und hatte ein tieferes Eindringen in das Wesen des Christenthums, eine bestimmtere Auffassung seines unterscheidenden Grundcharakters im Gegensatz gegen das Heidenthum, und eine genauere Erörterung einzelner Dogmen zur Folge; es entstand der kirchlich-dogmatische Sinn; es entstand durch die Berührung mit der hellenischen Philosophie der sogenannte Neuplatonismus der Väter (s. davon unten) und jenes wissenschaftliche Streben, das sich von nun an in der Kirche regte, und das sogleich im folgenden dritten Jahrhundert, besonders in der Alexandrinischen Kirche, das begonnene Werk der Dogmenbildung und den Aufbau einer christlichen Glaubenswissenschaft um eine Stufe weiter gefördert hat.

Hier, in Alexandria, waren auch bereits vielfache Mittel zur Lösung einer solchen Aufgabe vorhanden; hier war der Sitz eines regen geistigen Lebens, hier der Mittelpunkt der damaligen Gelehrsamkeit und der Sammelplatz Alles dessen, was das Alterthum auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft zu Tage gefördert hatte. Den ersten Rang und den entscheidensten Einfluß behauptete der große Plato. Seine Ideen, obwohl keineswegs nach ihrer ursprünglichen Tiefe und Geistigkeit, sondern mehr äußerlich und bildlich aufgefaßt, bildeten die Grundlage der herrschenden, philosophischen Anschauungsweise und durchdrangen den ganzen Kreis des geistigen Lebens; damit verband man aber auch die ethischen Grundsätze und die psychologischen Lehren der Stoa, ja fast alle philosophischen Koryphäen, Pythagoras, Aristoteles, fanden dort ihre Repräsentanten, selbst die orientalische Theosophie trat mit ihren dualistischen Systemen und Emanationstheorien hinzu und vermählte sich mit dem griechischen Geiste. So gestaltete sich eine ganz eigenthümliche Geistesrichtung, deren erste Anfänge über hundert Jahre vor Christo hinaufreichen, deren höchste Blüthe aber in das dritte

Säculum n. Ch. fällt [1]). — Eine besondere Modification hatte diese bey den zahlreichen Juden gewonnen, die sich schon seit Alexander und Ptolomäus Lagi in Aegypten aufhielten. Die Gebildeten unter ihnen hatten nämlich frühzeitig an den philosophischen Bestrebungen der dortigen Hellenen Antheil genommen; dabey fühlten sie sich vorzugsweise von den platonischen Ideen, wegen ihrer scheinbaren Verwandtschaft mit manchen Alttestamentlichen, angezogen und versuchten, sie allmählig in die göttlichen Lehren ihrer väterlichen Offenbarung hineinzudeuten, und beyde zu einer Art Religionsphilosophie zu verschmelzen, welche sie dann, dem einfachen Glauben der Menge gegenüber, als einen höhern Standpunkt der Auffassung, als eine Religion der Vollkommneren geltend machten. Es konnte nicht fehlen, daß sie damit in einen Widerspruch mit dem klaren Buchstaben des A. Testaments, dessen unbedingte Autorität sie gleichwohl festhalten wollten, und mit der ganzen Parthei ihrer Glaubensgenossen, die bey dem Wortsinn stehen blieben, geriethen. Um diesen zu lösen und die heterogenen, philosophischen und religiösen Elemente zu vermitteln, nahmen sie ihre Zuflucht zu der, bereits im Neuplatonismus vorhandenen, allegorischen Auslegungsweise, welche auf der Annahme eines doppelten Sinnes in den heidnischen Mythologien beruhte, und den Zweck hatte, diesen eine tiefere und geistigere Bedeutung unterzuschieben. Demnach behaupteten sie, daß auch in den h. Schriften ein zwiefacher Sinn enthalten sey, ein einfacher, offen da liegender, und ein tieferer, geheimnißvoller, im Buchstaben verschlossener Sinn, zu dessen Erforschung es eben jener besondern Auslegungsweise bedürfe. Vermittelst dieser von ihnen weiter ausgebildeten Allegorie sollten nun die Neuplatonischen Philosopheme als im A. Tste bereits enthalten, nachgewiesen, in Wahrheit aber hineingetragen werden. Als Vorübungen empfahl man gelehrte Studien. — Dazu kam noch dieses: entsprechend jenem zwiefachen Standpunkt einer exoterischen und esoterischen Religion setzte man auch einen niedern und höhern ethischen

1) Vg. Neander K. G. I, 1. Ast, Grundriß einer Gesch. d. Philosophie, Landshut 1807. §. 159 ff. Die Litteratur bey Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religions-Philosophie. Halle 1834. 1. B. 1. Buch.

Standpunkt, indem man lehrte, daß die tiefere Erkenntniß zugleich eine vollkommnere Tugend, eine sittlichere Gesinnung und innigere Gemeinschaft mit Gott erzeuge, während die ungebildete Menge nur einer äußerlichen Frömmigkeit und Gerechtigkeit fähig sey. Der Repräsentant dieser jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ist Philo (etwa zur Zeit Christi), dessen geistreiches System auf die christlichen Lehrer Alexandrias großen Einfluß übte [1]). Ob und wie sich dasselbe in den beyden folgenden Jahrhunderten unter seinen Glaubensgenossen erhalten und fortgebildet habe, darüber ist uns nur wenig bekannt. Spuren davon finden sich bey Josephus, bey Cerinth und in denjenigen gnostischen Systemen, die sich ans Judenthum anschlossen; daß es aber keine bedeutende Fortbildung erhalten habe, geht schon daraus hervor, daß die christlichen Theologen des zweiten und dritten Säc. nichts davon erwähnen, sondern immer unmittelbar auf Philo zurückgehen. Bey den Hellenen hingegen scheint sich jene alexandrinische Geistesrichtung zuerst als bloser Eklekticismus gestaltet und auf die Zusammenstellung verschiedener Systeme älterer Philosophen beschränkt zu haben. Wenigstens berichten Longin und Hierokles, daß die Philosophen unmittelbar vor Ammonius Compilatoren gewesen seyen, die, ohne selbst speculativen Geist zu besitzen, nur die Meinungen der Alten gesammelt haben [2]). Damit stimmen auch die dürftigen Nachrichten bey Suidas über einen gewissen Potamon überein, der unter, oder bald nach August gelebt und gelehrt haben soll, um die Wahrheit zu finden, müsse man aus allen Sekten das Beste wählen [3]); auch verfahren die christlichen Platoniker des zweiten Jahrh. auf dieselbe Weise und bezeichnen die Philosophie, der sie folgen, nicht als die einer bestimmten Schule, sondern als die eklektische. Jedenfalls war es erst Ammonius am Ende des zweiten S., der die zerstreuten Elemente concentrirte und die Lehren der beyden größten Denker des Alter-

1) Deshalb sind hier die Grundzüge seines Systems kürzlich zu entwickeln, was ich jedoch, um die Darstellung nicht zu unterbrechen, in den Anhang verlegt habe. S. Beylage I.

2) Tennemanns Geschichte der Philosophie. Bd. 7. S. 20.

3) Mosheim, in den Noten zu Cudworths Systema intellectuale, Jena 1733. S. 642.

thums in Ein System zu verbinden suchte, dessen Grundzüge in den Schriften seines geistreichen Schülers Plotinos aufbehalten sind. Obwohl aber dieses System nur eine Harmonie des Plato und Aristoteles seyn will, so ging es doch über beyde hinaus und wurde, besonders durch Plotin, selbstständig fortgebildet, eine neue Gestaltung der Philosophie, die sich wesentlich von allen früheren unterschied und bald allgemeinen Eingang fand [1]).

Sehr bedeutend war nun der Einfluß, den die Berührung mit der bisher geschilderten Geistesrichtung auf die dogmatische Entwicklung in der christlichen Kirche hatte. Indem nämlich diese in die Mitte des alexandrinischen Lebenskreises hineintrat, so wurde die bereits begonnene Bewegung nicht nur überhaupt weiter fortgetrieben, sondern auch eigenthümlich bestimmt. Angeregt von den sie umgebenden Elementen, schritt die christliche Theologie rasch vorwärts und erhob sich zur freiern Betrachtung über den Inhalt ihres Glaubens; sie begnügt sich jetzt nicht mehr mit dem einfachen Besitz der überlieferten Wahrheit, sie will es auch zum Wissen von ihr bringen; sie versucht in die h. Schrift tiefer einzudringen, ihren reichen Gehalt sorgfältiger zu erforschen und dadurch die Kirchenlehre — die παράδοσις — zu begründen und zu erweitern; es entsteht das Bestreben, die einzelnen Dogmen schärfer zu fassen und weiter zu entwickeln, sie mit den Aussprüchen der hellenischen Weisheit zu vergleichen und ihren innern, gegenseitigen Zusammenhang nachzuweisen und darzustellen. Dieses Bestreben führte dann weiter zur Erwägung des Verhältnisses, in welchem Vernunft und Offenbarung, Christenthum und Philosophie, Glauben und Erkennen stehen und erzeugte die Idee einer christlichen Glaubenswissenschaft. Um aber diese zu realisiren, hatte man kein anderes Mittel, als den ganzen Umfang der damaligen gelehrten und philosophischen Bildung, keine andere Methode, als die der hellenischen Dialektik, keine andern exegetischen Principien, als die der Allegorie; denn das Christenthum hatte noch keine eigene Wissenschaft aus sich herausgeboren. Man stand von dieser

1) Vg. Photii Bibliotheca. Cod. 214. S. 172. Cod. 251. S. 460. der Bekker'schen Ausgabe. Berlin. 1834. S. den Abriß des plotinischen Systems. Beyl.

Seite noch auf dem Boden des Heidenthums; das reflectirende Bewußtseyn der Kirchenlehrer, die sich mit der Durchführung jener Idee beschäftigten, war nicht erst durchs Christenthum bestimmt und gebildet, sondern brachte dazu schon einen bestimmten Inhalt mit, nämlich die ganze philosophische Anschauungsweise jener Zeit, den Neuplatonismus, wie er sich eben damals in und um Alexandria gestaltet hatte. Diesen wandten sie nun bei der Auffassung und Darstellung des Christenthums theils unbewußt theils mit Bewußtseyn an, und so erhielt ihre Theologie jene eigenthümliche Gestalt, die wir als den christlichen Platonismus zu bezeichnen pflegen, und deren Blüthenzeit ins dritte Jahrhundert fällt. — Daß die Anwendung der griechischen Philosophie in formeller Hinsicht für die Ausbildung der Theologie mehrfach förderlich war, indem dadurch ein dialektisches Moment, und somit mehr Ordnung und Zusammenhang in die Entwicklung und Verbindung der Dogmen kam, und die Darstellung einen wissenschaftlichern Charakter gewann, leidet keinen Zweifel; ob aber, und welchen materiellen Einfluß dieß auf die Gestaltung der Dogmen selbst gehabt habe, darüber ist bekanntlich viel gestritten worden. Während Einige einen solchen ganz zu läugnen suchten, behaupteten Andere, daß dadurch eine wesentliche Verunstaltung des Christenthums herbeigeführt worden, ja daß selbst ganz neue, ihm ursprünglich fremde, Dogmen in die Kirchenlehre eingedrungen seyen. Wenn ein Souverain, der zuerst diese Meinung aufstellte, zu beweisen sucht, daß die ganze Trinitätslehre aus der Übertragung neuplatonischer Vorstellungen auf die Person Jesu Christi entstanden sey, wenn sein deutscher Übersetzer [1]) — der den Wunsch laut werden läßt, daß der Stifter der wohlthätigen Religion, die von ihm den Namen hat, der Welt für immer unbekannt geblieben seyn möchte — ihm beystimmt, so können wir uns darüber, bey der bekannten Gesinnung dieser Männer, leicht beruhigen; wenn aber noch die neueste Dogmen-Geschichte behauptet, „daß die Lehren der Heidenwelt von einer göttlichen Trias durch den Platonismus vermittelt, das Dogma von der Trinität veranlaßt

1) Le Platonisme devoilé übersetzt von F. C. Löffler, 2te Ausg. Züllichau 1792. Die Litteratur über den ganzen Streit findet sich bei C. A. Keil Opusc. Acad. 439 ff.

und auf Form und Geschick desselben den entscheidensten Einfluß gehabt haben" (Baumg. Cr. a. a. O. S. 997), so könnte dieß bedenklicher scheinen, um so mehr als schon Mosheim, obwohl in einem andern Sinn, erklärt hatte „neque tot vulnera omnes antiquorum haereticorum familiae, portuosae licet et noxiae, christianae civitati inflixerunt, quot ei sola haec et unica factio (philosophia recentior Platonica) intulit [1]).

Die Sache verhält sich jedoch anders. Man muß hier nämlich zwischen dem Einfluß unterscheiden, den der N. Platonism, auf die Vorstellungen einzelner Kirchenlehrer und auf die gesammte Kirchenlehre gehabt hat. Daß Einzelne bey der Auffassung der Dogmen sich von ihm bestimmen ließen, ist nicht zu läugnen. Allerdings war auch bey diesen das christliche Element das vorherrschende; sie betrachteten und beurtheilten das Heidenthum von dem Standpunkte ihres Glaubens aus, nicht umgekehrt; sie verwarfen, was sie für widersprechend mit der geoffenbarten Wahrheit hielten; sie eigneten sich aus dem ganzen Umfang der Zeitphilosophie nur dasjenige an, was ihnen Verwandtschaft mit jener zu haben schien und leiteten dieß von demselben göttlichen Logos her, der sich schon vor seiner zeitlichen Erscheinung den Menschen theilweise geoffenbart habe, in seiner Totalität aber erst in Christo erschienen sey. So schon Justin [2]). Allein sie vermochten es nicht, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Christenthum und der helleniſchen Philosophie zu erkennen, weil sie in letzterer befangen waren; daher begegnete es ihnen nicht selten, daß sie die Verwandtschaft beider überschätzten, daß sie manche christliche Dogmen in dem falschen Lichte ihrer platonischen Vorstellungen betrachteten und häufig da eine Übereinstimmung suchten, wo eine bloße äußere Ähnlichkeit der Worte und Formeln stattfand, wie dieß schon die gewöhnliche Bezeichnung des Christenthums als ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία und die auffallenden Äußerungen eines Justin: οὐκ ἀλλότριά ἐστι τὰ πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριστοῦ oder eines Minut. Felix: animadvertitis, philosophos eadem disputare, quae dicimus, be-

1) Mosheim, de turbata per recentiores Platonicos Ecclesia. §. 13.

2) Vg. Staudenmaier: Joh. Scot. Erigena. 1. Th. S. 238 ff.

weiſen [1]). — Auf dieſe Weiſe drangen manche fremdartige und trübende Elemente in die chriſtliche Theologie ein. Vor Allem hatte das Anſchließen an Philo den nachtheiligſten Einfluß ſowohl auf die Exegeſe, als auf die ganze Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums, indem es in jene die Allegorie, in dieſe den oben bezeichneten, zwiefachen religiöſen Standpunkt einführte; der Grundgedanke des Eklekticismus, daß das Wahre allenthalben zerſtreut liege, begünſtigte die Vermiſchung chriſtlicher Glaubensſätze und helleniſcher Philoſopheme, und die ſpätere Geſtaltung deſſelben in der neuplatoniſchen Metaphyſik machte ſich unverkennbar in der Faſſung mehrerer Dogmen geltend, ja das ganze Syſtem der beyden größten Theologen aus der Alexandriniſchen Schule iſt ein warnendes Beyſpiel vor der Vermengung ſo heterogener Elemente. Noch größer war die Confuſion, die dadurch in die Sittenlehre kam, wie ſich beſonders an Clemens zeigt. — Wenn nun nach dem Bisherigen der ſtörende Einfluß des Platonismus auf einzelne Väter anzuerkennen iſt, ſo muß dennoch andrerſeits auf das beſtimmteſte geläugnet werden, daß durch ihn die allgemeine Kirchenlehre gelitten habe. Denn gerade von ſolchen Beſtimmungen, die der damaligen Philoſophie eigenthümlich angehören, enthält dieſe nichts; die Emanationstheorie, der ſo viele Theologen huldigten, der Unterſchied zwiſchen einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, den wir bey faſt allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts finden, iſt ihr fern geblieben, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, wie ſie die chriſtlichen Neuplatoniker lehrten, hat ſie ausgeſchloſſen und alle die willkührlichen Speculationen, welche die Alexandriner aus der Schule des Ammonius und Philo herübernahmen, ſind allmählich wieder ſpurlos verſchwunden. Die philoſophiſchen Ideen dienten allerdings, um die theologiſche Forſchung anzuregen, um einzelne Seiten der Dogmen hervorzuheben, einzelne Beſtimmungen über die vorhandene Wahrheit zu veranlaſſen, einzelne Momente dem chriſtlichen Bewußtſeyn zu vermitteln und überhaupt die Entwicklung zu beſchleunigen. Dieß war der Dienſt, den ſie der Kirche zu leiſten hatten; war

1) Mosh. a. a. O. §. 5. ganz richtig: externa quadam dogmatum et institutorum similitudine decepti sunt, ut pro christianis haberent, quae ad speciem tantum christiana videbantur etc.

dieſer geleiſtet, dann haben ſie ihre Bedeutung verloren und werden im weitern Verlauf der dogmatiſchen Fortbewegung, alsbald wieder ausgeſtoßen, abgeſtreift, wie die dürren Blätter an dem grünen Baume und die Kirche beſtimmt ihren Lehrbegriff rein und frei, der objectiven Wahrheit gemäß — ein neuer Beweis, daß ſie von einem höheren Principe, von dem h. Geiſte, geleitet wird.

Was insbeſondere den Einfluß des Platonismus auf das Dogma von der Trinität — denn auf dieſes wird er vorzugsweiſe bezogen, betrifft — ſo braucht die völlige Grundloſigkeit der noch neuerdings wiederholten Behauptung, daß die Lehre von der Trinität der chriſtl. Religion an ſich fremd und erſt von Außen her an ſie gebracht ſey, nicht mehr bewieſen zu werden. Wenn ſich aber, was nicht zu läugnen, in frühern und ſpätern Zeiten Anklänge an dieſe Lehre finden, ſo folgt daraus nichts gegen ihre Wahrheit, ſondern es beſtätigt ſich nur, daß der menſchliche Geiſt, ſelbſt ohne beſondere Offenbarung, ein Bedürfniß nach ihr und eine Ahnung von ihr habe; auch iſt nicht zu überſehen, daß gerade die Hauptſache, auf die es hier ankommt, die Menſchwerdung des Sohnes im Sinne des Chriſtenthums allen philoſophiſchen Trinitätslehren völlig fremd geblieben iſt. In Beziehung auf jenen Einwand, daß ſich Aehnliches bey den Hellenen und bey den Chriſten finde, ſagt ſchon Origenes zu Celſus: „Wenn ein Dogma an ſich geſund und heilſam iſt, ſo kommt es nicht darauf an, ob es bey den Hellenen von Plato oder einem andern Philoſophen ausgeſprochen, oder durch Moſes, durch Jeſum oder deſſen Apoſtel verkündigt worden ſey. Was die Juden oder Chriſten lehren, wird dadurch nicht tadelnswürdig, daß es auch die Griechen ſagen, und die Eleganz der helleniſchen Darſtellung macht das nicht beſſer, was die Chriſten in einfacher und ſchmuckloſer Form beſitzen," nur hätte er dabey zugleich auf die unendliche Erhabenheit und Gotteswürdigkeit, welche die chriſtl. Trinitätslehre vor jenen vorläufigen Verſuchen auszeichnet, aufmerkſam machen ſollen. Bey Plato ſelbſt findet ſich übrigens nichts mit der chriſtlichen Analoges, außer etwa die bekannte Stelle im zweiten Briefe an Dionyſius, wovon unten. Der ſpätere Neuplatonismus bietet dagegen mehrfache Anſchließungspunkte dar, namentlich enthält Philo Vieles, was ganz Johanneiſch zu klingen ſcheint; allein dieß rührt

zumeiſt von der Beziehung her, die er der alt orientaliſchen Idee der Trinität auf das „Wort" des A. Tſts gegeben hatte; dadurch war ſie ſchon viel weſenhafter und der Wahrheit näher gebracht worden; Ammonius aber hatte ſie unter dem rückwirkenden Einfluß des Chriſtenthums ausgebildet. Wenn alſo auch von dieſer Seite Manches in die Vorſtellungen der Väter überging, ſo erſcheint doch die Gefahr einer Entſtellung geringer, weil das von Außen her Eingedrungene ſchon mit chriſtlichen Elementen verſetzt war.

Doch wir kehren zu unſerer Aufgabe zurück. Das wiſſenſchaftliche Leben, das ſich, wie wir ſahen, in der Alexandriniſchen Kirche zu geſtalten angefangen hatte, rief jene berühmte Katechetenſchule hervor, oder gab ihr wenigſtens ihre ſpätere Geſtalt, wonach ſie eine eigentliche theologiſche Bildungsanſtalt, eine Schule gelehrter Schriftauslegung wurde [1]). Unter den Männern, die an ihr arbeiteten, iſt für uns Clemens der wichtigſte, weil ſich in ihm die alexandriniſch-theologiſche Geiſtesrichtung zuerſt am beſtimmteſten ausgeprägt hat, und weil er der Vorgänger und Lehrer unſeres Origenes geweſen iſt. Wir müſſen daher ſeinen theologiſchen Standpunkt näher bezeichnen [2]).

Clemens geht von dem Grundſatz aus, daß die chriſtliche Heilslehre, in ſich ſelbſt vollkommen und vollendet, die abſolute Wahrheit ſey, daher durch das Hinzutreten der helleniſchen Philoſophie nichts gewinnen könne, vielmehr dieſe an Umfang der Erkenntniß, an Stärke der Beweisgründe und an gött-

1) διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων. Euseb. H. Eccl. V, 10. Guerike, Comment. de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Hal. 1825. Abth. I. wo zugleich die Litteratur. Neander, K. Geſch. 1 Bd. Abth. 3.

2) Ausgabe von Potter. Oxon. 1715. Außer den oben angef. Schr. vg. Neander: Dissert. de fide gnoseosque idea, sec. ment. Clementis. Mosheim, Com. de rebus ante Const. M. gestis p. 272. sqq. Guerike a. a. O. P. II. Staudenmaier a. a. O. S. 244. Baur's Gnoſis. Über Clem. Leben u. Schriften, Schröckh Kirch. Geſch. Bd. 3, S. 351. Allgem. Encyklopädie von Erſch und Gruber. Bd. 18. Art. Clemens, v. Cölln.

licher Kraft weit übertreffe [1]). Aufgenommen und angeeignet wird die geoffenbarte Wahrheit zunächst durch den Glauben. Dieser ist, seinem allgemeinsten Begriff nach, ein freies, unmittelbares Ergreifen des göttlichen, eine Beistimmung, die der Mensch der Wahrheit giebt, und geht aller Erkenntniß voran [2]); denn die Principien der Dinge, das Einfache, das Absolute liegen über jede Demonstration hinaus und können, eben weil sie Letzte und Erste sind, nicht bewiesen, sondern nur im Glauben erfaßt werden [3]); dieser allein giebt eine unmittelbare, zweifellose Gewißheit und steht in so fern über dem Wissen, dessen Grund und Kriterium er ist. „Wenn ihr nicht glaubt, so werdet ihr nicht verstehen," (Jes. 7, 9.) [4]).

Dieß findet nun auch auf die christliche Wahrheit seine Anwendung. Denn wenn schon die Schüler des Pythagoras dem Meister auf sein bloses Wort hin unbedingten Beifall schenken, so müssen noch vielmehr wir dem treuen Zeugen der Wahrheit, dem göttlichen Erlöser, glauben, ohne erst nach Gründen zu fragen [5]); denn anders ist es nicht möglich die objective Wahrheit aufzunehmen. Der Glaube ist also etwas Unmittelbares, ein in der Seele niedergelegtes Gut, eine Gewißheit, die nicht aus wissenschaftlichen Gründen entsteht, sondern von Oben her dem Menschen eingepflanzt wird, etwas Göttliches [6]), ein kurzer Inbegriff des Nothwendigen; denn er umfaßt keineswegs die gesammte christliche Lehre, sondern nur die Elemente derselben,

---

1) Strom. I. c. 20, p. 377 f. oben S. 4. I, 20, p. 376. II, 4. p. 434.

2) Strom. II, 2. πρόληψις ἑκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις. vg. p. 444.

3) αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι II, 4, 435. Wo dieß an dem Beyspiel mehrerer Philosophen, namentlich des Aristoteles, nachgewiesen wird.

4) a. a. O. 436 κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. vg. II, 445. VII, 10. 864. πιστεῦσαι θεμέλιος γνώσεως. Vg. II, 4. 437.

5) II, 5. 442.

6) a. a. O. VII, 10. ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθόν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν sqq. II, 6. 445 θεῖόν τι.

wie ſie in der kirchlichen Überlieferung, dem ἐκκλησιαστικὸς κανών, enthalten ſind [1]).

Allein dieſer bloße Glaube, ψιλὴ πίστις, iſt eben erſt ein unbewußtes Erfaſſen der Wahrheit; der ſo aufgenommene Inhalt bleibt dem Subjecte noch ganz äußerlich, er läßt es leer und müßig, und genügt alſo nicht [2]). Daher iſt es nothwendig, zu einer tiefern Erkenntniß ſeines Inhaltes aufzuſteigen, ſeiner Gründe ſich bewußt zu werden und ihn zum Gegenſtande wiſſenſchaftlicher Unterſuchung zu machen; indem dieß geſchieht, entſteht das Wiſſen, die Gnoſis [3]). Dieſe iſt, nach der allgemeinſten Erklärung, die Clemens davon gibt: die Erkenntniß des Seyenden, des Abſoluten, die mit der Sache ſelbſt zuſammenſtimmende Erkenntniß, welche durch die Vernunft vermittelt wird [4]), näher in Beziehung auf's Chriſtenthum „der ſtarke und ſichere Erweis des durch den Glauben Aufgenommenen, vermittelſt der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube zu einem unerſchütterlichen Erkennen wird," (Str. VII, 865.) ein wiſſenſchaftlicher, zum Wiſſen erhobener, Glaube, ein gläubiges Wiſſen [5]). In ſo fern giebt es alſo einen doppelten Glauben; der eine iſt, wie Plato ſagt, ein bloßes Meinen (δόξα) der andere, eine durch Reflexion vermittelte Erkenntniß. Dieſe, die Gnoſis, ruht auf jenem, ſie hat ihn zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung, zu ihrer ſichern Grundlage, und findet niemals und nirgends ohne ihn ſtatt [6]), iſt aber zugleich die Vollendung deſſelben, τελείωσις

---

1) VII, 10. σύντομος τῶν κατηκουμένων γνῶσις.

2) V, 1. τὴν πίστιν τοίνυν οὐκ ἀρχὴν καὶ μόνην (wie er nämlich als ψιλὴ π. iſt) ἀλλὰ σὺν ζητήσει δεῖν προφαίνειν φαμέν.

3) II, 433. αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται.

4) II, 17. γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ, ἡ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις. — διὰ τοῦ λόγου συνίσταται.

5) II, 11. ἐπιστημονικὴ πίστις. 436, πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις.

6) VII, 10. διὰ ταύτης τελειοῦται ἡ πίστις. VI, 14. 794. πλέον ἐστὶ τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι. II, 4. 436. II, 456. beſd. V, 1. 643 ff. Vg. Neander a. a. O. 517; mit dem ich jedoch

τῆς πίστεως, und daher ein höherer Standpunkt als jener einfache Autoritätsglaube — eine esoterische Religionsweise.

Wenn sich nun Clemens schon mit dem Bisherigen dem Philo nähert, so thut er es noch mehr in der Art, wie er die christliche Gnosis und das christliche Leben verbindet. Die Gnosis umfaßt nämlich nach ihm nicht blos das Erkennen, sondern auch das Handeln, und verhält sich zu diesem ähnlich, wie zum Glauben. Auf dem Standpunkte des einfachen Glaubens findet nur eine untergeordnete Tugend statt; denn hier ist noch nicht die Liebe das beseelende Princip, sondern es ist die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf künftige Belohnung, welche zum Guten antreibt; es fehlt die rechte Erkenntniß und darum auch die rechte Sittlichkeit. Der blos Glaubende ist der treue Knecht, der Gnostiker hingegen der wahrhaft Freie und Fromme [1]). Aus seiner tiefern Einsicht entspringt ihm zugleich die wahre Liebe gegen Gott, und diese wird die Würzel eines neuen Lebens, die fruchtbare Mutter guter Werke. Durch Reinigung von Sünden, durch Befreiung von den Fesseln des Leibes, durch Enthaltsamkeit und Affectlosigkeit (ἀπαθεία) steigt er allmählich, auf sieben Stufen, zur innigsten Verbindung mit dem göttlichen Logos empor, so daß er diesen zuletzt in sich aufnimmt und selber göttlich wird [2]). Er ist daheim bei dem Herrn. Von

---

darin nicht übereinstimmen kann, daß Cl. in seinen Äußerungen über den Glauben inconsequent sey. Denn wenn er den Glauben erhebt, so meint er entweder den schon zum Wissen gebrachten, oder er thut es gegen die Heiden, wobey dann der oben angegebene Unterschied nicht in Betracht kommt. Interessant ist es, wie er Stromata I und VI. seine Ansicht einerseits gegen die pseudonyme Gnosis der Häretiker, andrerseits gegen die Feinde der Wissenschaft vertheidigt. — S. auch Baur's Gnosis, Stuttg. 1835. S. 500. ff. — u. Staudenmaier a. a. O. 243 ff.

1) Strom. VII, 1. μόνον τὸν γνωστικὸν ὄντως καὶ εὐσεβῆ. 831. μόνον ὄντως θεοσεβῆ.

2) VI, 9. IV, 23. τοῦτο δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν γενέσθαι θεόν — (μοναδικὸς γίνεται) vg. überhaupt die Beschreibung des Gnostikers im VII. B. der Strom. u. Neanders schöne Darstellung: 605 ff.

dieſer Seite aus erſcheint alſo die Gnoſis als eine höhere Stufe des praktiſchen Lebens, als die eigentliche ſittliche Vollendung des Menſchen, während ſie auf der andern die intellektuelle Vollendung deſſelben iſt; beyde Seiten ſind aber ſtets unzertrennlich verbunden und bedingen einander gegenſeitig [1]).

Welches ſind nun die Quellen dieſer Gnoſis? Erſtlich die durch Überlieferung fortgepflanzte Glaubensregel der Kirche, von der ſie nicht abweichen kann, ohne zur häretiſchen zu werden (VII., 855, 888.); ſodann die h. Schrift, deren tiefer Sinn ihr durch eine geheime, eſoteriſche Überlieferung aufgeſchloſſen wird, endlich die helleniſche Philoſophie. Was die Schrift betrifft, ſo dient ſie dem Gnoſtiker zur Begründung des, durch den Glauben, Aufgenommenen; aus ihr müſſen die Beweiſe für die Wahrheit hergenommen, die Irrthümer widerlegt und die tieferen Erkenntniſſe geſchöpft werden [2]). Dabey theilt Clemens die Überzeugung Philo's, daß ſich durch das ganze A. und N. Teſtament ein verborgener Sinn hindurchziehe, indem ſowohl die Propheten als der Erlöſer ſelbſt die göttlichen Myſterien in der Hülle von Gleichniſſen und Bildern niedergelegt haben; daher die Nothwendigkeit der Allegorie, deren Hauptzweck iſt, die Identität des A. u. N. Teſtamentes nachzuweiſen, und aus dem Buchſtaben den Geiſt zu entwickeln. Dieß iſt die vornehmſte Aufgabe des Gnoſtikers, und dieſer iſt auch er allein gewachſen, weil ihm durch ſeine Gemeinſchaft mit dem Logos das rechte Verſtändniß eingepflanzt wird [3]).

1) VII, c. 10.

2) Str. VII. 891.

3) VI, 15. ganz. παραβολικὸς ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, und zwar aus dem Grunde, damit die Forſchungsluſt gereizt werde, und der tiefere Sinn den Ungeweihten verſchloſſen bleibe; denn für dieſe ſey er gefährlich: p. 803. — Beyſpiele ſeiner Auslegungsweiſe, worin er oft wörtlich dem Philo folgt, bey Guerike a. a. O. S. 53. ff. Sie ſind eben ſo monſtrös und corrupt als die unten anzuf. Proben aus Orig.

VII. 7. 858. 897.

* Welche Bewandtniß es mit der erwähnten gnoſtiſchen Tradition (wohl zu unterſcheiden von der kirchlichen) habe, die, nach Str. I, 2, τὸν ἀπόρρητον τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον enthalten ſoll, iſt ſchwer zu ſagen, indem Cl. ſehr geheimnißvoll

Als weiteres Mittel dazu dient der ganze Kreis der (damaligen) gelehrten Kenntniſſe, Muſik, Aſtronomie, Dialektik und insbeſondere das Studium der Philoſophie; dieſes iſt nothwendig, um den Glauben zur Gnoſis zu erheben [1]). „So gerne wir zugeben, daß man ohne Wiſſenſchaft gläubig ſeyn kann, ſo wenig halten wir es für möglich, den Inhalt des Geglaubten ohne gelehrte Kenntniſſe zu verſtehen. Wer dieß ohne Philoſophie, ohne Dialektik und Gelehrſamkeit zu erreichen begehrte, der gleicht dem, welcher Trauben ernten will, ohne den Weinſtock zu pflegen (I, 9, 341.). Die Apoſtel und Propheten ſprachen allerdings als Jünger des Geiſtes, was ihnen dieſer eingab; aber wir können, um dem verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine, alle menſchliche Bildungsmittel erſetzende Leitung des h. Geiſtes rechnen. Die wiſſenſchaftliche Bildung ſoll uns tüchtig machen, den vollen Gehalt ihrer Worte zu entwickeln. Wer durch die Kraft Gottes in ſeinem Denken erleuchtet werden will, muß ſchon gewohnt ſeyn, über geiſtige Dinge zu philoſophiren, muß die Form ſich angeeignet haben, welche nun durch einen neuen, höhern Geiſt beſeelt werden ſoll [2]).

Clemens denkt ſich nämlich das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthum auf eine ähnliche Weiſe, wie vor ihm Juſtin u. A. Er legt zwar den Ausſprüchen der verſchiedenen Schulen keine unbedingte Geltung bey, er ſagt ausdrücklich, man müſſe die Weisheit aus der griechiſchen Philoſophie hervorholen, wie die Roſen aus den Dornen, aber er hält ſie auch nicht, wie ein Theil ſeiner Zeitgenoſſen, für das Werk der Dämonen [3]); er ſieht vielmehr in ihr, beſonders in der platoniſchen (I, 372.), die zerſtreuten Strahlen der Einen Wahrheit, und leitet dieſe, nach dem allgemeinen Grundſatz: πάντων αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός (I, 331) von Gott ab. — Es giebt, lehrt er, nur Eine Wahr-

davon redet. Nach I, 348 u. V, 679 ſcheint es, als ob er darunter die Lehrſätze der neuplatoniſchen Philoſophie, von denen ſich in den Stromaten manche Spuren finden, verſtanden habe. Vg. Dähne, de γνώσει Clementis Alex. Lips. 1833. S. 60 ff.

1) VI, 10. p. 780.

2) I, 10. 342. nach Neanders freier Überſetzung. S. 608. ff.

3) So Irenaeus adv. Haer. II, 14, 7 u. 26. Tertullian, de anima I, 2 u. 3. de praescr. haeret. 7.

Anſtand die neuplatoniſchen Lehren — die ihm eben die Geheimlehren ſind — mit dem Chriſtenthum zu verbinden, er zählt da, wo er vom Umfang der Gnoſis redet, nicht blos die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums, ſondern auch Sätze aus der griechiſchen Metaphyſik und Ethik auf, ja er geht ſo weit, daß er die, der menſchlichen Erkenntniß geſetzten, Schranken völlig vergißt und die Behauptung aufſtellt, für den Gnoſtiker gebe es nichts Unbegreifliches mehr, gleichwie dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich iſt [1]).

Es leuchtet von ſelbſt ein, daß dieſe ganze Auffaſſung an großen Mängeln leidet, indem ſie theils das Weſen und die Kraft des Glaubens völlig verkennt, theils die Philoſophie zur Theologie in ein rein äußerliches Verhältniß ſetzt. Und wie könnte dieß auch anders ſeyn? Beyde, die heidniſche Philoſophie, und die chriſtliche Theologie, ſind im Princip weſentlich verſchieden, in einzelnen Theilen einander geradezu entgegengeſetzt; ſollen ſie gleichwohl verbunden werden, ſo kann es zu keiner lebendigen Durchdringung, ſondern höchſtens zu einer Vermiſchung dieſer ſo heterogenen Elemente kommen, wie denn dieß Clemens ſelbſt gefühlt und gleich in der Einleitung zu den Stromaten ganz richtig ausgedrückt hat, wenn er ſagt, er wolle die Wahrheit vortragen. (*τὴν ἀλήθειαν ἀναμεμιγμένην τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην* [2]). — Auf dieſer Stufe konnte daher die chriſtl. Theologie

---

1) VI, 8. 774: *τολμῶμεν φάναι, πάντων ἐπιστήμονα εἶναι καὶ πάντων περιληπτικὸν, βιβλία καταλήψει κεχωρισμένον, καὶ ἐπὶ τῶν ἡμῖν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν* (quae pertinent ad mysticam revelationem. Potter) sc. *τὸν γνωστικόν.*

2) Ganz richtig bemerkt dazu Mosheim, Comment. de rebus chr. ante Const. M.: Clementem agmen eorum ducere, qui philosophiam — imprudenter prorsus et vitiose ad religionem christianam accomodarunt. Vg. das Urtheil des Photius Cod. 109. S. 89. *ἐν τισὶ δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται — καὶ ἄλλα δὲ μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ.* — Den Gegenſatz gegen die Theorien des Clemens enthält Tertullians Ausſpruch: „Christiano quaerere non licet, quam quod inveniri licet, sc. das von Gott in ſeinem Wort Geoffenbarte.

vollkommenen Wahrheit vorbereiten, zu einer vorläufigen Gerechtigkeit hinleiten und so ein Zuchtmeister auf Christum werden [1]; dieser Zweck ist allerdings mit der Menschwerdung des Logos erreicht, denn damit ist die absolute Wahrheit in ihrer Totalität — die persönliche Wahrheit — erschienen und das Alles erleuchtende Licht der Welt aufgegangen [2]. Allein deshalb hat die Philosophie ihre Bedeutung und ihren Nutzen noch nicht verloren, ob sie wohl zu dem offenbaren Logos in ein Verhältniß tritt, wie die Magd zur Hausfrau, wie Hagar zu Sarah. Sie bahnt jetzt der königlichen Lehre den Weg, indem sie die Seelen reinigt und zur Annahme des Glaubens vorbereitet [3]; sie dient zum Eindringen in das tiefere Verständniß der Schrift, zur Vertheidigung und Befestigung des Glaubens, indem sie einerseits die Gründe für ihn an die Hand giebt, andererseits die Einwürfe dagegen entkräftet und so gleichsam der Zaun und das Gehege um den Weinberg des Herrn wird. „Die göttliche Offenbarung bedarf freilich der menschlichen Wissenschaft nicht; aber der Gnostiker gebraucht sie auch nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel, um das Zusammengehörige und Fremdartige, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden, um die Wahrheit sorgfältig vorzutragen, darzustellen und den Glauben zum Wissen zu erheben (sie ist τὸ συναίτιον ἄτιον) [4]. Daher haben auch die Apostel die Philosophie keineswegs verworfen, vielmehr dieselbe in ihren Schriften unter der Hülle des Buchstabens für die Verständigern niedergelegt und ihre Übung vielfach empfohlen.

Indessen läßt es Clemens bey diesem, mehr äußerlichen, Gebrauch der Philosophie nicht bewenden; er nimmt keinen

1) a. a. O. ἐπαιδαγώγει καὶ αὐτὴ (ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς χριστόν. Besonders vg. VI, 17. VII, 3. I, 20.

2) I, 9 u. 13. ὅλη ἡ ἀλήθεια. VI, 15. ἡ ὄντως ἀλήθεια, πρόσωπον τῆς ἀληθείας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

3) I, 16. 366. VII. 3. 839. φιλοσοφία ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προτίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως. Vg. VI, 8. 771.

4) Str. I, 20. 375. 377. I, 9. 342. VI, 10. 780. VIII, 838. Dagegen Tertullian de praesc. haer. 7 cum credimus, nihil desideramus ultro credere.

Anstand die neuplatonischen Lehren — die ihm eben die Geheimlehren sind — mit dem Christenthum zu verbinden, er zählt da, wo er vom Umfang der Gnosis redet, nicht blos die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums, sondern auch Sätze aus der griechischen Metaphysik und Ethik auf, ja er geht so weit, daß er die, der menschlichen Erkenntniß gesetzten, Schranken völlig vergißt und die Behauptung aufstellt, für den Gnostiker gebe es nichts Unbegreifliches mehr, gleichwie dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist [1]).

Es leuchtet von selbst ein, daß diese ganze Auffassung an großen Mängeln leidet, indem sie theils das Wesen und die Kraft des Glaubens völlig verkennt, theils die Philosophie zur Theologie in ein rein äußerliches Verhältniß setzt. Und wie könnte dieß auch anders seyn? Beyde, die heidnische Philosophie, und die christliche Theologie, sind im Princip wesentlich verschieden, in einzelnen Theilen einander geradezu entgegengesetzt; sollen sie gleichwohl verbunden werden, so kann es zu keiner lebendigen Durchdringung, sondern höchstens zu einer Vermischung dieser so heterogenen Elemente kommen, wie denn dieß Clemens selbst gefühlt und gleich in der Einleitung zu den Stromaten ganz richtig ausgedrückt hat, wenn er sagt, er wolle die Wahrheit vortragen. (*τὴν ἀλήθειαν ἀναμεμιγμένην τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην* [2]). — Auf dieser Stufe konnte daher die christl. Theologie

1) VI, 8. 774: *τολμῶμεν φάναι, πάντων ἐπιστήμονα εἶναι καὶ πάντων περιληπτικὸν, βιβαίᾳ καταλήψει κεχρημένον, καὶ ἐπὶ τῶν ἡμῖν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν* (quae pertinent ad mysticam revelationem. Potter) sc. *τὸν γνωστικόν.*

2) Ganz richtig bemerkt dazu Mosheim, Comment. de rebus chr. ante Const. M.: Clementem agmen eorum ducere, qui philosophiam — imprudenter prorsus et vitiose ad religionem christianam accomodarunt. Vg. das Urtheil des Photius Cod. 109. S. 89. *ἐν τισὶ δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται — καὶ ἄλλα δὲ μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ.* — Den Gegensatz gegen die Theorien des Clemens enthält Tertullians Ausspruch: „Christiano quaerere non licet, quam quod inveniri licet, sc. das von Gott in seinem Wort Geoffenbarte.

nicht stehen bleiben; weil sie da noch in einem innern Widerspruch mit sich selbst befangen war; sie mußte die fremdartigen Elemente erst allmählich von sich ausstoßen, und statt wie bisher mit Hilfe einer traditionellen Philosophie ihre Aufgabe lösen zu wollen, eine eigene christliche Glaubenswissenschaft aus dem Worte Gottes erzeugen; und hierin machte sie sogleich durch den Nachfolger und Schüler des Clemens durch Origenes einen bedeutenden Fortschritt (geb. 183. zu Alexandria, gest. zu Tyrus 253. oder 54.)

Mit großen Gaben ausgerüstet, war dieser berühmte Kirchenlehrer eben so sehr durch christliche Frömmigkeit, durch hohen, sittlichen Ernst und durch glühenden Eifer für die Sache des Reiches Gottes ausgezeichnet, als durch seine wissenschaftlichen Bestrebungen, durch seltene Ausdauer und einen wahrhaft bewundernswürdigen Fleiß, der ihm den Namen ἀδαμάντινος erwarb. Über seinen theologischen Charakter ist von jeher auf das verschiedenste und widersprechendste geurtheilt worden [1]). Seine zahlreichen Verehrer und Schüler haben kaum Worte finden können, um ihn zu erheben, seine Gegner, um ihn zu verdächtigen und zu verkleinern, obwohl selbst diese seinen großen Verdiensten ihre Bewunderung nicht versagen konnten und bekennen mußten, daß seit den Tagen der Apostel die Kirche einen größern Lehrer, als ihn nicht gehabt habe. Hier. praef. in Hom. Orig. Ubi bene, nemo melius, ubi male, nemo pejus war das gewöhnliche Urtheil der Mit- und Nachwelt über diesen Mann, der das Vorbild der größten Theologen in der griechischen Kirche, ja der Lehrer vieler Jahrhunderte gewesen ist, der den entschiedensten Einfluß auf die wissenschaftliche und dogmatische Entwicklung seiner und der folgenden Zeiten ausgeübt hat, der bald als Vertheidiger der Orthodoxie gepriesen, bald unter die Ketzer gerechnet und mit dem Bannfluch belegt [2]), und

1) So besd. Mosheim. a. a. O. p. 606. Ex contrariis conflatus Orig. sapiens insipiens, acutus hebes, prudens imprudens, superstitionis hostis idemque patronus, christ. religionis acerrimus vindex et simul corruptor. p. 610. vir sine controversia magnus et cum paucis omnium aetatum heroibus comparandus. Vg. Hieronym. an vielen Stellen. Guerike a. a. O. 59.

2) Über Or. Leben und Charakter s. die Lobrede seines Verehrers Gregorius Thaumat. Vol. IV. bey de la Rue, die Apologie des

vielleicht am treffendsten und richtigsten von einem seiner Gegner, dem obengenannten Vincentius, gewürdigt worden ist. (s. Anm.)

Origenes gehört nicht sowohl unter die schöpferischen Geister, die aus sich selbst ein Neues erzeugen, als unter diejenigen, die das Vorhandene in sich aufnehmen und verarbeiten. Seine Bildung war mehr historisch als eigentlich philosophisch, mehr gelehrt als speculativ. Seine Gelehrsamkeit, die Bewunderung seiner Zeitgenossen, umfaßte den ganzen Kreis dessen, was damals in den Schulen Alexandriens gelehrt und getrieben wurde; seine Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur und Sprachwissenschaft machte ihn zu einem der gefeiertsten Lehrer und versammelte viele gebildete Heiden um ihn her, von denen er späterhin manche zum Christenthum herüberführte; denn er gebrauchte seine Gaben und Kenntnisse nur zum Dienst der Wahrheit und legte ihnen auch nur in so weit einen Werth bey, als sie diesem Zwecke dienen konnten [1]). Insbesondere sollten sie ihm zum tieferen Eindringen in die h. Schrift, zur Erforschung ihres geheimnißvollen Inhaltes (wie er in dem Brief an Gregor Vol. I, p. 30. zeigt), mithin zur umfassenden Ausbildung jener allegorischen Erklärungsweise, die er von Philo und Clemens herübergenommen hatte, behilflich seyn. Was er in dieser Hinsicht geleistet, welche Verdienste er sich als Kritiker und Exeget erworben hat, mit welchem Rechte er nicht nur der Begründer der allegorischen, sondern auch der grammatischen Interpretation genannt worden ist, kann hier nicht näher erörtert

---

Pamphilus u. das schöne Denkmal, das ihm Eusebius in seiner Kirchengeschichte VI. c. 2. ff. gesetzt hat. Außerdem du Pin: Nova bibl. auct. eccl. I. p. 190. Tillemont, Neander, Guerike a. a. O. Schröckh. Bd. 4.

1) Euseb. H. E. VI. 18. 19. Hier. de vir. illustr. 54. Illud de immortali ejus ingenio non taceo, quod dialecticam quoque et geometriam et arithmeticam, musicam, grammaticam et rhetoricam omniumque philosophorum sectas ita didicit, ut studiosiores quoque litterarum saecularium sectatores haberet, et interpretaretur eis quotidie concurrusque ad eum miri fierent, quos ille propterea recipiebat, ut sub occasione saecularis litteraturae in fide Christi eos institueret. Vg. Epiphan. Haer. 64, 1. Vinc. Lirin. Comm. 33.

werden, weil es außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegt. Mir scheint jedoch der Ruhm, den er nach dieser Seite hin erlangt hat, weit hinter seinen wirklichen Verdiensten zurückzubleiben. Denn durch den willkürlichen und maaßlosen Gebrauch, den er von der damals beliebten Allegorie machte, hat er die größte Verwirrung in die Schriftauslegung gebracht und dem Aufkommen einer gesunden Exegese für eine lange Zeit entgegengewirkt; wenn er aber sogar erst neuerdings (von H. v. Ammon und Strauß) als der Vorläufer der mythischen Auffassungsweise erhoben und gepriesen worden ist, so gereicht ihm gerade dieß zum höchsten Tadel, und würde dem Urtheil über ihn noch mehr schaden müssen, wenn nicht die Absicht, die er dabey gehabt, und die Principien, von denen er dabey ausgieng, denen jener Lobredner zum Theil geradezu entgegengesetzt gewesen wären. Denn, wie wunderſam er auch mit der h. Schrift verfuhr, so hielt er doch an ihrer Göttlichkeit mit großer Ehrfurcht und heiligem Ernste fest, und die, von ihm behauptete Unmöglichkeit, ihre scheinbaren Widersprüche (denn wirkliche gab auch er nicht zu) auf dem Wege der historisch-grammatischen Auslegung zu lösen, hatte nicht sowohl ihren Grund in seiner Unfähigkeit hiezu, als in der vorgefaßten Meinung, daß in der Allegorie der Schlüssel zur Schrift, das Mittel zur Beseitigung aller Schwierigkeiten gegeben sey. Nur um diese Voraussetzung und seine damit verbundene Ansicht von dem tieferen Schriftsinn und der Verschiedenheit der Offenbarungsstufen zu begründen, sucht er selbst da, wo es sonst Niemanden einfallen würde, Widersprechendes oder Gottes-Unwürdiges aufzuzeigen, niemals aber, um das Ansehen und die Wahrheit des göttlichen Wortes selbst zu erschüttern, welches ihm vielmehr (als das τὸ ἓν σῶμα τῆς ἀληθείας) über jeden Zweifel erhaben stand. — Als Dogmatiker ging sein Hauptbestreben dahin, das Christenthum geistig aufzufassen, die ewigen Ideen, die den historischen Thatsachen der Offenbarung zu Grunde liegen, zu erkennen, das Zeitliche und Geschichtliche als Darstellung und Hülle derselben zu betrachten, und alles Einzelne so zu fassen, und zu ordnen, daß es der wahren Idee von Gott entspricht und als ihre nothwendige Manifestation erscheint. Dieß ist der oberste Grundsatz seiner ganzen Theologie, dieß die Norm, nach welcher er

entſcheidet, was in der Schrift buchſtäblich zu nehmen und was allegoriſch zu deuten ſey, dieß das Princip aller ſeiner dogmatiſchen Beſtimmungen.

Wie jedoch dieſes Princip bey vielem Wahren dennoch manche irrige Vorausſetzungen in ſich ſchließt, ſo konnte auch die Anwendung deſſelben der chriſtl. Theologie nur theilweiſe förderlich ſeyn und ich muß namentlich gegen das, was H. v. Ammon in dieſer Beziehung geſagt hat [1]) aufs entſchiedenſte proteſtiren. Der Fortſchritt, den die Theologie durch Orig. gemacht hat, beſteht vielmehr darin, daß er erſtlich, obſchon im Ganzen an Clemens ſich anſchließend, doch die ſittliche Bedeutung des einfachen Glaubens ſtärker, als dieſer, hervorhob, und die Gnoſis in eine weit engere Verbindung mit der Perſon des Erlöſers ſetzte, ſo daß ſie eigentlich nur die Erkenntniß des Göttlichen in ihm ſeyn ſollte; ſodann — und dieß iſt ſein Hauptverdienſt — darin, daß er die Idee einer chriſtlichen Glaubenswiſſenſchaft ſich zum vollſtändigen Bewußtſeyn gebracht und nicht nur zuerſt klar und beſtimmt ausgeſprochen, ſondern auch durchzuführen verſucht hat; endlich in den weſentlichen Beſtimmungen, durch die er einzelne Dogmen weiter fortgebildet hat. S. Abſch. II.

Origenes geht mit Clemens von der Überzeugung aus, daß das Chriſtenthum die Offenbarung der abſoluten Wahrheit und darum über jede frühere Offenbarungsſtufe unvergleichbar erhoben ſey. Er erkennt als den eigentlichen Zweck deſſelben die ſittliche Umgeſtaltung, Erneuerung und Zurückführung der ſündigen Welt zu Gott, er nennt die chriſtliche Lehre eine διδασκαλία, παντὸς ἀφιγμένα γενητοῦ, προσαγαγούσα δι' ἐμψύχου καὶ ζῶντος λόγου τῷ ἐπὶ πᾶσιν θεῷ (c. Cels. III, 81.) er findet in den großen ſittlichen Wirkungen, die ſie hervorgebracht hat, ein vollgültiges Argument, wie für die Göttlichkeit ihres Stifters, ſo für die Wahrheit ihres Inhaltes und weiſt die heidniſchen Gegner wiederholt auf dieſes ſchlagende Zeugniß hin. Die göttliche Kraft unſeres Jeſu, ſagt er zu Celſus, iſt offenbar in der ganzen Welt; allenthalben ſtehen ſeine Gemeinden da und leuchten wie Sterne in der Finſterniß des allgemeinen

1) Die Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion 2 Hft. 1 Abth. S. 80 ff.

Verderbens. Tausende verlassen die Laster, denen sie im Heidenthum dienten, und sammeln sich um den Erlöser her zu einem auserwählten und heiligen Volk. Seine Lehre flößt denen, die das aufrichtig glauben, was sie über Gott, über den Heiland und über das künftige Gericht verkündigt, eine wunderbare Sanftmuth und Geduld, eine Liebe zur Zucht und Ordnung ein, wie man sie vorher nicht gesehen hat und rechtfertigt dadurch ihren göttlichen Ursprung; denn wenn überhaupt alles wahrhaft Gute von Oben kommt, (οὐδὲν χρηστὸν ἐν ἀνθρώποις ἄνευ θείας μίξεως a. a. O. I, 9. II, 79) wie sollte dieß nicht ganz vorzüglich von einer Lehre gelten, die so viele Seelen von der Gewalt der Sünde bekehrt und zur Tugend, zur Gerechtigkeit, ja zur Gottähnlichkeit hingeführt hat [1]? Dasselbe beweist die schnelle Ausbreitung dieser Lehre über so viele Länder, ihr Sieg über die die erbittertsten Feinde, über die blutigsten Verfolgungen, über die vereinten Bemühungen der irdischen Machthaber und der bösen Geister unter dem Himmel [2]. Daneben beruft sich Origenes auf den Beweis des Geistes und der Kraft, d. h. auf die Wunder und Weissagungen Jesu und seiner Apostel — deren Wahrheit er gegen die Einwendungen des Celsus zu rechtfertigen bemüht ist — und auf die Spuren der Wundergabe, die sich noch späterhin, in einzelnen Erscheinungen, selbst bis zu seiner Zeit, in der christlichen Kirche zeigen [3].

Was das Verhältniß dieser Lehre zur menschlichen Vernunft betrifft, so kann Or. einen absoluten Gegensatz schon deßhalb nicht annehmen, weil er beyde aus derselben Quelle, aus der göttlichen Urvernunft, dem λόγος, ableitet. Dabey erkennt er allerdings an, daß die menschliche in ihrem gegenwärtigen Zustande durch die Sünde getrübt sey und weist eben daraus die Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung nach, behauptet aber ausdrücklich, daß auch jetzt noch wenigstens eine theil-

1) c. Cels. I, 9. 43. 64. II, 79. III, 27. 29. de Principiis IV. 5. in Matth. XII, 2.

2) a. a. O. I, 26. 27. IV, 32.

3) Vg. c. Cels. I. 6. 67. VII, 4. 8. Comment. in Evang. Johannis Tom. XX, 28. S. auch Neanders: Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums 1 Bd. S. 155 ff. Guerike a. a. O. p. 271.

Vergleichen wir mit dieſen Äußerungen des Origenes ſeine Erklärungen gegen Celſus, ſo ergibt ſich deutlich, daß er den Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und Philoſophie weniger, obwohl theilweiſe, in den Inhalt, als in die Form, und in die, dadurch bedingte, Verſchiedenheit ihrer Wirkungen ſetze. So ſagt er c. Cels. VII, 46: die Jünger Jeſu betrachten auch die geworbenen und zeitlichen Dinge, um dadurch gleich als auf einer Leiter, zur Erkenntniß der Natur des Geiſtigen (τῶν νοητῶν, der intelligibeln Dinge) aufzuſteigen (Röm. I, 20.); ſie bleiben jedoch, hiebey nicht ſtehen, ſondern, ſobald ſie es hinlänglich durchforſcht und erkannt haben, erheben ſie ſich zu der ewigen Kraft Gottes und weiter zu ſeiner göttlichen Weſenheit; ſie wiſſen, daß der gütige Gott ſeine Wahrheit und was an ihm erkennbar iſt, nicht nur denen, die ihm anhängen, ſondern auch Einigen von denen, die noch außerhalb der wahren Religion ſtehen, geoffenbart habe; allein Mehrere von dieſen, die durch Gottes Leitung zur Erkenntniß ſo hoher Dinge aufgeſtiegen ſind, verläugnen ihre Erkenntniß durch die That und halten die Wahrheit in Ungerechtigkeit auf. Ebendaſelbſt V, 1 ff. redet er von den tiefſinnigen und wahren Erörterungen der helleniſchen Weiſen über das höchſte Gut, von der Erhabenheit und Göttlichkeit der Platoniſchen Gedanken, und wenn Celſus die Behauptung aufſtellt und durch Citate aus den Philoſophen zu beweiſen ſucht: daß, was bey den Chriſten wahr und ſchön geſagt ſey, ſich noch beſſer und deutlicher in der helleniſchen Weisheit finde, ſo erhebt Origenes dagegen keinen entſchiedenen Widerſpruch, legt nicht, wie etwa zu vermuthen, ſogleich offenen Proteſt ein, ſondern erinnert nur daran, daß die Form der helleniſchen Philoſophie, die ſchöne und kunſtreiche Darſtellung Plato's, die griechiſche Wohlredenheit und dialektiſche Feinheit lediglich den Hochgebildeten und Wiſſenſchaftlichen zugänglich geweſen ſey, daher auch nur einigen Wenigen genützt habe, während der einfache, ſchmuck- und kunſtloſe Stil Chriſti und ſeiner Apoſtel für Alle, auch für die ungebildeten und einfachſten Menſchen berechnet ſey, weil das Chriſtenthum Allen Alles ſeyn wolle. Und dieß iſt eben ſein großer Vorzug vor der Philoſophie. — „Ein Gleichniß mag dieß veranſchaulichen (VII, 59. 60.). Man denke ſich dieſelbe gute und geſunde Speiſe, aber auf doppelte Weiſe zugerichtet; kunſtreich und leckerhaft bereitet, wird ſie blos den Rei-

chen und Feinschmeckern munden, einfach und kräftig — wird sie Allen, den Armen, den gemeinen Leuten, ja ganzen Völkern zur Stärkung und Gesundheit dienen. Zugegeben nun, daß beyde gleich gesund und nahrhaft seyen, so ist doch unleugbar, daß derjenige Arzt gemeinnütziger und menschenfreundlicher ist, welcher für die Gesundheit der Menge, als der, welcher nur für das Wohlbefinden einiger Wenigen sorgt. So gleichen Plato und die übrigen hellenischen Weisen mit ihrer schönen Sprache den Ärzten, die blos für die Vornehmen sorgen, die Menge aber verachten; hingegen die Propheten und Apostel, welche jene kunstreiche und zugleich dunkle Darstellungsweise (die Weisheit der Menschen oder des Fleisches, wie sie die Schrift nennt) verschmähen, gleichen denen, die denselben Nahrungsstoff zur Gesundheit Aller zubereiten, indem sie sich einer Form bedienen, die sich der Ausdrucks- und Fassungsweise der Menge anschließt." — Daraus ergiebt sich zugleich die Differenz in den Wirkungen des Christenthums und der Philosophie. Auch diese vermag eine sittliche Umgestaltung in den Menschen hervorzubringen, wie einzelne Beyspiele aus allen Zeiten und Schulen derselben, namentlich die eines Herakles, Odysseus, Sokrates und Musonius, ja selbst eines Phädon und Polemon beweisen (c. Cels. III, 66. 67. [1]). Indessen sind diese Wirkungen nur selten; selbst die Mehrzahl der Philosophen hat sich, ohnerachtet ihrer bessern Erkenntniß, der gemeinsten Unsittlichkeit hingegeben (VI, 4.), die Menge des Volkes aber mußte von den heilsamen Einflüssen der Weltweisheit ganz unberührt, und darum auch in den Tiefen der Sünde und des Wahnes versunken bleiben. — Ganz anders das Christenthum Wie dieses in seiner einfachen Form Allen zugänglich ist, so wirkt es auch heilend, bessernd und heiligend auf Alle (VII, 59. S. oben). Dazu kommt, daß nach der h. Schrift (Ps. 78,

1) εἰσὶ γὰρ καὶ κατὰ πᾶσαν φιλοσοφίας αἵρεσιν — οἱ τοσοῦτον μεταβεβληκέναι ἱστορούμενοι, ὥστε αὐτοὺς ἐγκεῖσθαι παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου. Man staunt billig über die Schmach, die O. besonders durch einige der oben angeführten Tugendmuster dem Christenthum anthut, und über den gänzlichen Mangel an Einsicht in das Wesen der christlichen Heiligung, der sich hier verräth.

denn während ſich die ſogenannten Weiſen unter den Hellenen den unnatürlichſten Laſtern ergeben, ſo zeigen ſelbſt ſolche Chriſten, die entweder durch ihre natürliche Beſchränktheit, oder durch Mangel an höherem Unterricht der gründlichen Einſicht entbehren, aber einfach an Gott und ſeinen Eingeborenen glauben, dennoch in ihrem ganzen Wandel eine Würde, eine Sittenreinheit und Offenheit, die beſſer iſt, als alles Wiſſen [1]). Daß aber dieſer Glaube auch in ſeiner einfachen Geſtalt ſo viel wirkt, iſt eine ſehr weiſe und wohlthätige Veranſtaltung Gottes, da ja auch die Ungebildetern ſelig werden ſollen, und nur die Wenigſten Zeit oder Talent zum tiefern Eindringen haben. — Indeſſen iſt es doch weit beſſer die chriſtliche Lehre wiſſenſchaftlich zu behandeln; dieß iſt nicht nur möglich, ſondern ſogar Pflicht für Alle, die durch ihre Individualität dazu berufen ſind, und wird von der Schrift ausdrücklich geboten [2]). Der Inhalt unſeres Glaubens iſt ſo beſchaffen, daß er der Erforſchung einen eben ſo reichen und wohl noch reichern Stoff darbietet, als die Philoſophie; er iſt, als die Offenbarung der abſoluten Vernunft, durchaus vernünftig und kann daher auch ins Wiſſen aufgenommen, und nach der Weiſe der helleniſchen Dialektik (ὡς πρὸς ἑλληνικὴν ἀπόδειξιν) vernunftmäßig erhärtet, entwickelt und dargeſtellt werden [3]), ja die heil. Schrift trägt ſelbſt die Aufforderung dazu in ſich; denn ſie enthält vieles Dunkle und Räthſelhafte, um den Forſchungsgeiſt anzuregen und zu üben, ſie verbirgt in ihrem Buchſtaben einen tiefen,

---

1) c. Cels. VII, 49. I, 9 u. 10.
Homil. in Numer. XXII, 1. Innocentiores quique, etiamsi sensu deficiant, habent tamen bona opera, non excluduntur a haereditate sanctorum.

2) I, 9. 13. διαφέρει μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασιν, ἢ μετὰ ψιλῆς πίστεως. III, 44 — 48. Wo Or. den Gegnern der Wiſſenſchaft kaum den Namen der Chriſten gönnt und die Stellen der Schrift, welche die Weisheit dieſer Welt verwerfen, blos auf eine falſche, materialiſtiſche Weltanſicht bezogen wiſſen will.

3) I, 2. III, 38, wo deßhalb der chriſtl. Glaube πίστις βεβασανισμένως ἐξητασμένη heißt. de Princ. IV, 1. λόγῳ κρατύνειν τὴν πίστιν.

innern Sinn, sie schließt, wie der Leib den Geist, ein ewiges geistiges Evangelium ein, und stellt die höheren Wahrheiten in Gleichnissen und Bildern, die ewigen Ideen in der Form einer zeitlichen und geschichtlichen Offenbarung dar [1]); dieses für die Ungebildeten und fleischlich Gesinnten, jenes für die Geistigen (πνευματικοί).

Der Wissenschaft liegt somit eine doppelte Aufgabe vor: erstlich, ihres Objectes, der christlichen Wahrheit, sich vollständig zu bemächtigen, zweytens, diese systematisch zu construiren und darzustellen. Um das Erstere zu vollbringen hat sie zunächst mit Hilfe der allegorischen Auslegung den tiefern Sinn aus der h. Schrift zu entwickeln, den Geist aus seiner Hülle, den Kern aus der Schale zu befreyen und so die Wahrheit in ihrer reinen Gestalt zu gewinnen; sie muß das sinnliche Evangelium in das geistige übertragen, die, den historischen Thatsachen und Gleichnißreden zu Grunde liegenden, allgemeinen Ideen ermitteln, in der zeitlichen Erscheinung des göttlichen Logos sein inneres göttliches Wesen, in seinen irdischen Handlungen seine ewige Wirksamkeit anschauen lernen [2]); sie muß selbst noch über die Schrift, die nur die ersten Elemente der höhern Erkenntniß und gleichsam nur eine kurze Einleitung in sie enthält, hinausgehen und sich zu dem Urquell derselben, dem absoluten Logos, erheben [3]). Dieß ist die Aufgabe der Exegese,

---

1) Comm. in Johannem Tom. I, c. 8, 9, 10. (Vol. IV, S. 10.). Daher der Unterschied zwischen einer exoterischen und esoterischen Lehrart (s. c. Cels. I, 9. III, 79.) zwischen einem fleischlichen und geistigen Christenthum, Comm. in Joh. a. a. O.

2) a. a. O. εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν ἀλήθειαν — τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικὸν ff. — Es fragt sich: τίνα τὰ ἀληθινὰ τοῦ Μωϋσέως νόμου, ὧν ἀποσκίασματι καὶ σκιᾷ ἐλάτρευον οἱ πάλαι, καὶ τίς ἡ ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις πραγμάτων, ἅτινα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις. ἐγράφη δὲ δι' ἡμᾶς, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησε. Vg. Neander K. Gesch. Bd. 1. Abth. 3. S. 624—633.

3) Comm. in Joh. T. XIII. 5. 6.

und dazu bedarf es nicht nur der Beyhilfe vielfacher grammatischer, historischer und anderer profanen Kenntnisse, sondern ganz besonders des h. Geistes, der Gnadengabe der Weisheit. — Um die andere Seite der vorliegenden Aufgabe, die logische Verbindung und systematische Darstellung der christlichen Lehre, zu vollbringen, hat jedoch die Wissenschaft nicht sowohl von der h. Schrift selbst, als von der allgemeinen, kirchlichen und apostolischen Tradition ausgehen; denn da sich bereits unter den Bekennern des Evangeliums eine große Meinungsverschiedenheit über die wichtigsten und wesentlichsten Artikel des Glaubens erhoben hat, so wird es nothwendig, zuvörderst hierüber sichere Grenzlinien zu bestimmen und einen festen Kanon aufzustellen; und einen solchen bietet eben die kirchliche und apostolische Verkündigung (Lehre), die durch die Ordnung der Nachfolge von den Aposteln her überliefert ist und noch gegenwärtig in den Kirchen gilt, dar: nur was in keinem Stücke von ihr abweicht, ist für Wahrheit zu halten [1]). Indessen reicht diese Glaubensregel nicht aus; denn sie enthält nur das Allgemeinste, ohne selbst dafür Beweise anzuführen, sie läßt viele wichtige Punkte ganz unentschieden, und muß also theils aus der Schrift, theils durch weitere Forschung ergänzt, erweitert und näher bestimmt werden. „Die Apostel haben nämlich bey der Verkündigung der Heilslehre über manche Gegenstände das Nothwendige

1) De Principiis praef. n. 2. (Vol. I. p. 47.). Quoniam multi — non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis — propter hoc necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque ponere regulam, tum deinde etiam de caeteris quaerere. — Cum nonnulli diversa sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Comm. in Matth. series 64. Nos illis (den Häretikern) credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei tradiderunt nobis. Vol. III. 864. 852. publica et manifesta capitula. Über den Inhalt dieser Glaubensregel s. unten.

Allen, auch denen, die ſich gegen das tiefere, wiſſenſchaftliche Erkennen gleichgiltig verhalten, mitgetheilt; die Erforſchung der Gründe ihrer Lehren und des Zuſammenhangs derſelben aber denen überlaſſen, welchen die höheren Gaben des Geiſtes verliehen wurden (und dieß fällt noch mit in die Aufgabe des Exegeten). Von anderen dagegen haben ſie nur ganz einfach geſagt, daß ſie ſeyen, das Wie und Woher aber verſchwiegen, ohne Zweifel, um den Freunden der Wiſſenſchaft unter ihren Schülern einen Stoff zu geben, an dem ſie ſich üben und die Früchte ihres Geiſtes zeigen könnten [1]." Hier gilt es nun, durch eigenes Nachdenken das Wahre zu finden, durch innere, aus dem Weſen der Dinge hergeleitete Gründe das Gegebene zu beweiſen, durch logiſche Schlüſſe und Deductionen das Fehlende zu ergänzen und das Unbeſtimmte zu beſtimmen, und ſo iſt es denn die eigentliche Aufgabe der chriſtlichen Theologie: auf der Grundlage der allgemeinen Kirchenlehre ein Gebäude der Wiſſenſchaft zu errichten, aus den einzelnen Lehren u. Sätzen eine zuſammenhängende Reihe zu bilden, das Wahre an jedem durch klare, bündige Beweiſe theils aus der Schrift, theils aus eigener Speculation zu ermitteln, und Alles in ein ſyſtematiſches Ganze, — gleichſam zu Einem Körper — zu verbinden [2]."

1) de Pr. a. a. O.: S. Apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quaecunque necessaria crediderunt omnibus — manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur — — de aliis vero dixerunt quidem quia sint: quomodo autem aut unde sint, siluerunt profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent.

2) a. a. O. n. 10. Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi (sc. dem Inhalt der ecclesiastica praedicatio) uti secundum mandatum, quod dicit: Illuminate vobis lumen scientiae — Osea 10, 12. — omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scrip-

Dieſe Aufgabe zuerſt klar aufgefaßt und ausgeſprochen zu haben, iſt das große Verdienſt des Origenes. Hiernach hätte alſo die Wiſſenſchaft nicht erſt mit der Entwicklung der einzelnen Dogmen aus der Schrift zu beginnen, ſondern dieſe wären als bereits bekannte und anerkannte Wahrheiten vorauszuſetzen. Dagegen ſoll das Gemeinſame des chriſtlichen Glaubens, wie es in der kirchlichen Überlieferung enthalten iſt, den Stoff und die Unterlage bilden und mit Hilfe der Schriftforſchung begründet und erweitert werden; daneben bleibt aber auch der freien Thätigkeit des ſpeculativen Geiſtes noch ein weites Feld überlaſſen, nicht nur zur Verknüpfung und Darſtellung des gegebenen Inhaltes, ſondern auch zur Ergänzung des Fehlenden, und hier iſt der Punkt, wo Origenes ſeinen eigenen Principien untreu wird und zahlloſen Irrthümern die Thüre öffnet [1]). Da er nämlich, den Zweck der göttlichen Offenbarung verkennend, die h. Schrift nicht für die voll-

---

turis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. (Vg. über dieſe Stelle die gründliche Erörterung bey Mosheim Comm. de reb. chr. a. C. M. p. 618 ff.) c. Cels. III, 37. Die Gebildeten wiſſen von ihrem Glauben und Wandel Rechenſchaft zu geben μετ' οὐκ εὐκαταφρονήτων λόγων ἀλλὰ καὶ βαθυτέρων καὶ, ὡς ἂν εἴποι τις Ἕλλην, ἐσωτερικῶν καὶ ἐποπτικῶν. — Welches die Dogmen ſind, auf die ſich dieſe tiefern Unterſuchungen vorzugsweiſe beziehen, erhellt aus der angef. Stelle c. Cels. und aus dem IV. B. de Princip. 14. p. 172. Es ſind die Lehren von Gott und ſeinem Eingebornen, welcher Natur dieſer ſey und in welchem Sinne er der Sohn Gottes ſey, welches die Urſache davon iſt, daß er bis zur menſchlichen Natur herabgeſtiegen und dieſe vollſtändig angenommen habe, was die Wirkung davon ſey und wie weit und auf welche Zeit ſie ſich erſtrecke; ferner die Lehren von den höheren vernünftigen Weſen, ſowohl den göttlichern als den, aus dem Stande der Seligkeit, gefallenen, und von den Urſachen ihres Falls, von der Verſchiedenheit der Seelen und woher dieſe Verſchiedenheit entſtanden — was die Welt ſey und warum ſie erſchaffen worden, woher die Menge des Böſen auf Erden, und ob dieſes auch außerhalb der Erde zu finden ſey.

1) So ſpäterhin die meiſten Theologen des IV. Jahrhunderts, die ſich an und nach O. gebildet haben. Z. B. Die beyden Gregore-

ständige und ausreichende Quelle der Wahrheit ansah, so hielt er sich berechtigt, fast den ganzen Umfang der, die Zeit und auch ihn beherrschenden, philosophischen Ideen ins Christenthum herüberzutragen und damit zu amalgamiren. Er that dieß freylich in der Voraussetzung, daß sie mit diesem vollkommen übereinstimmten, er wähnte sogar, sie in dem göttlichen Worte angedeutet zu finden und versuchte es auch, mittelst der allegorischen Interpretation, sie aus ihm herauszuentwickeln; allein eben diese Voraussetzung hinderte ihn, den innern Unterschied beyder zu erkennen und die heilige Schrift als oberstes Princip und höchste Norm für die Dogmatik anzuwenden, wie es doch seinen eigenen Grundsätzen angemessen gewesen wäre. Statt dessen muß sie das mißliche Geschäft übernehmen, die bereits anderswoher bekannten Lehren einer, dem Christenthum fremden, Religionsphilosophie, so gut es eben gehen will, zu beweisen, oder vielmehr als schriftgemäß nachzuweisen; daher sie denn überall hinten nach kommt und auf die Gestaltung seines dogmatischen Systems nur geringen Einfluß hat [1]).

Wir sehen aus dem Bisherigen, daß das dogmatische System des Origenes verschiedenartige Elemente in sich befaßt, ein christliches — die kirchliche Lehre, so weit sie zu seiner Zeit symbolisch festgestellt war, sammt den Ergänzungen und Erläuterungen aus der h. Schrift — und ein ethnisches, die platonischen Ideen, wie sie sich eben damals im Neoplatonismus gestaltet hatten: die Philosopheme über das Absolute, über das Seyende und Werdende, über den νοῦς und die Ideenwelt, die Präexistenz und den Fall der Seelen, über das Wesen und die Entstehung der endlichen materiellen Welt

1) Guerike a. a. O. S. 169 irrt, wenn er sagt, daß O. panca tantum aus dem System des Neuplatonism. in seine Theologie übergetragen habe; richtiger schon Hieronymus: Or. Platonis sententiae nostrum dogma componit. Apol. I. cont. Rufinum. — Huetius in den Origenianis II. c. 4, 10. (Opp. O. Tom. IV. p. 105). — und Mosheim a. a. O. p. 622. Omnium ejus vitiorum caput est, quod nil dubitat, illa de Deo, mundo, animis, daemonibus aliisque rebus philosophia, quam ex Ammonio acceperat, nihil certius fieri veriusque posse, Christique propterea disciplinam ad ejus normam instruit.

und die Rückkehr des Endlichen ins Absolute. Diese Ideen finden wir fast sämmtlich schon bey Clemens angedeutet, und Origenes hat sie theils von ihm, theils aus Philo, theils, und wohl noch mehr, unmittelbar aus der Schule des Ammonius herübergenommen [1]); aber während sie bey Clemens noch ordnungslos neben und durch einander liegen, haben sie sich in seinem Bewußtseyn zu einem innern Zusammenhang, sowohl untereinander als mit den christlichen Dogmen verbunden, und bilden mit ihnen das Ganze eines theologisch-philosophischen Systems, das sich mit großer Consequenz aus einem einfachen Grundgedanken entwickelt. Nicht als ob ihm alle einzelnen Lehrsätze immer erst als Folgerungen aus einem obersten Princip entstünden; dieß war schon deßhalb nicht möglich, weil er von einem gegebenen Inhalte ausging — aber es ist dennoch Eine Idee, die den eigentlichen Mittelpunkt jenes Systems ausmacht, und diese ist nicht, wie Münscher angibt, der gedoppelte Lehrsatz, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und daß alle vernünftige Creaturen vollkommene Freiheit des Willens besitzen (letzteres ist allerdings ein wichtiges Moment in der Dogmatik des Or., aber nicht das Alles bestimmende) auch nicht, wie Gieseler (K. Gesch. 1. S. 235) als das dritte hinzufügt: daß die Zustände aller sittlichen Wesen reine Ergebnisse ihres Handelns seyen (dieß ist bey Origenes ein bloser Folgesatz) noch endlich wie Mosheim richtiger sagt: omnia ex divina natura, rerum omnium fonte, ab aeterno manasse — sondern es ist die Idee von Gott, die Idee des absolut Seyenden, der, als solcher der Eine, Gute und Gerechte ist. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Höchste und Erste auch das allein Reale, das

1) Daß O. den Philo gekannt und sehr hoch gestellt habe, erhellet aus c. Cels. IV, 51. in Matth. XV, 3; daß er ein Schüler des Ammonius gewesen sey, aus Eusebius H. Eccl. VI. 19 u. Porphyrius vita Plotini. Vg. Tennemann VII, 21 u. Neander K. G. 3, S. 789. Mit Recht leitet daher Mosheim seine Relig. Philosophie von jenem Neuplatoniker her und gibt auch einen kurzen Abriß davon a. a. O. Allein dieser genügt nicht, und es bedarf noch immer einer genauern Nachweisung des Einflusses, den der Neuplat. auf O. gehabt hat. Dieß ist Beyl. II. versucht.

wahrhaft Seyende und deßhalb der Urgrund alles Andern seyn müsse, entfernt er von ihm alle Beschränkungen, alle Prädikate und Merkmale, die dem Gewordenen adhäriren, und kommt so zu dem Begriff der reinen (abstrakten) Einheit, des einfachen Seyns. — Dieses faßt er nun seinem innern Wesen nach als das Gute, Vollkommenste, — in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Endlichen als das Gerechte, als das absolut sich selber Gleiche in seinem Verhalten gegen das Ungleiche und Verschiedene als das ewige, sittliche Gesetz, das über der Welt waltet und jedem einzelnen Wesen seine Stelle nach Würdigkeit bestimmt. Beyde, das Gute und Gerechte, sind daher wesentlich eins, sie sind dasselbe ὄν, wie es in sich und wie es nach außen hin ist. — Diese Auffassung des göttlichen Wesens hat unverkennbar die abstrakten Vorstellungen des Neuplatonismus über das ὄν — wie sie sich bey Philo und noch ausgebildeter bey Plotin finden — zu seiner Grundlage und ist nichts anders als ein Versuch, sie mit der christlichen Idee eines lebendigen und heiligen Gottes zu vereinigen. Wir begegnen ihr schon häufig bey Justinus und Athenagoras (Vg. Pet. dogm. II, 1. 3.), besonders aber bey Clemens, der sie aus der Schule des Ammonius herübergenommen, und ziemlich vollständig entwickelt hat. Da seine Ideen ein helles Licht auf die unseres Or. werfen, so können wir sie hier nicht übergehen. „Wenn es überhaupt schwer ist," sagt Clemens (Stromata V, 12. p. 695 ff.), „das Princip eines jeden Dings zu finden, so ist es doppelt schwer, das oberste und älteste, die ἀρχή zu finden, welche für Alles, was existirt, Grund des Werdens und des Daseyns ist. Denn wie wollte man das aussprechen, was weder Gattung noch Unterschied, weder Art noch Individuum [1]), noch Zahl noch ein Accidens ist, noch etwas, dem ein Accidens zukommt. Auch könnte man es nicht das Ganze nennen; denn das Ganze fällt unter den Begriff der Größe und Er ist der Urheber des Ganzen (des Alls); eben so wenig kann man von Theilen desselben reden; denn das Eine ist untheilbar, und er ist deßhalb das

1) πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός· ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι. —

Unendliche, τὸ ἄπειρον, nicht als ob er dem Gedanken unerfaßbar wäre, sondern in so fern er ohne Dimension und ohne Größe ist; er ist somit gestalt- und namenlos, und wenn wir ihn gleichwohl das Eine oder das Gute, oder die Vernunft (νοῦς) oder das Absolute (τὸ αὐτὸ ὄν) oder Vater oder Schöpfer oder Herr nennen, so meynen wir damit nicht seinen eigentlichen Namen auszusprechen, sondern wir wollen mit diesen schönen Bezeichnungen nur dem Denken einen Haltpunkt geben, damit es nicht anders wohin abirre. Denn nicht das Einzelne von diesen bezeichnet Gott, sondern Alles zusammen zeigt auf die Macht des Allmächtigen hin. Denn was überhaupt von irgend einem Gegenstand prädicirt wird, das bezieht sich entweder auf seine innern Eigenschaften, oder auf sein Verhältniß zu Anderem; Alles dieß läßt sich aber bey Gott nicht annehmen. — Dieser ist, selbst im Gegensatz zu dem Sohne, ἀτεχνῶς ἓν (IV, 25. S. 635), nach Plato über das Wesen, ja sogar über das Eine, über die Monas, erhaben (ἓν δὲ ὁ θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα Paedag. I, 8. p. 140) weßhalb er auch kein Object der Erkenntniß werden kann (οὐκ ἐπιστημονικός IV, 635.)" Besonders wichtig für unsern Zweck ist die Stelle Str. V, 11. p. 689. „Um Gott zu finden, müsse man zuerst alle körperlichen Qualitäten, dann Größe und Ausdehnung, Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe, Individualität u. s. w. (vg. II, p. 431) entfernen, was dann noch übrig bleibe, sey ein Punkt, eine Monas, die eine Bestimmtheit hat (τὸ ὑπολειπόμενον ἔστιν σημεῖον μονὰς ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα [1]); nimmt man auch noch diese Thesis hinweg, so hat man den Begriff der reinen Monas, die durchaus selbstgenügsam und unbedürftig, daher auch völlig ἀπαθὴς ist, ohne innere Bewegung, und ohne Begehren nach außen, — der Grund von Allem, das Princip der Einheit, durch welches Alles eins ist [2])." Von diesem abstract Einem sagt nun Cl. weiter, daß er seiner Natur nach und um sein selbstwillen der Gute, um unsertwillen der Gerechte sey. (ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς ἀφ' ἑαυτόν, δίκαιος δὲ ἀφ' ἡμῶν, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός Paed. I, 9. 150.) Das Gute — oder auch die Güte, denn beyde Begriffe fließen bey Cl. ge-

1) Diese θέσις ist der Sohn. Strom. V, 11. 689.

2) Paedag. III, 311. πάντα τῷ ἑνί — ἐν ᾧ καὶ δι' ὃν τὰ πάντα ἓν.

wöhnlich in einander — ist sein Wesen und muß sich so nothwendig offenbaren, als das Feuer wärmen und das Licht leuchten muß. (Str. I, 369.) „weil Gott der ἀγαθὸς ist, so wollte er auch Vater und Schöpfer seyn; das Letztere ist durch das Erstere bedingt [1]. — In seiner Güte liegt aber zugleich der nothwendige Grund für seine Gerechtigkeit. Gott liebt nämlich Alles, was er gemacht hat und kann nichts hassen, was da ist [2]; (denn dieß wäre ein Widerspruch) insbesondere liebt er die Menschen und sucht ihr Bestes: aber bey ihrem gegenwärtigen, sündlichen Zustand kann dieses häufig nur durch strenge Mittel bewirkt werden, und eben die Anwendung derselben, die erziehende Liebe Gottes, ist seine Gerechtigkeit. Alle Züchtigungen haben die Besserung, alle Strafen die Seligkeit der Geschöpfe zum Zweck, gleichwie oft schmerzliche Operationen die Genesung des Kranken. Strafe ist daher immer Wohlthat, und die göttliche Gerechtigkeit und Güte, obwohl in ihren Äußerungen verschieden, doch dem Wesen nach eins [3]; einen Zorn Gottes gibt es nicht [4].

Indem nun Origenes diese Ideen, in der oben angegebenen Einfachheit gefaßt, zum Princip seines Systems erhob, so waren ihm damit zugleich die wesentlichsten Grundzüge desselben gegeben. Aus dem obersten Grundsatz, daß Gott das absolute Seyn und als solches der Inbegriff aller Vollkommenheit, aller Realität und alles wahren Lebens sey, leitete er einerseits die Nothwendigkeit einer, unter keine Zeit fallenden, Entwicklung des göttlichen Wesens — einer ewigen Emanation — andrerseits die Folgerung her, daß alles, aus dem Urgrunde hervorgegangene, Seyn auch göttlichen Wesens sey, und daß sich somit in dem Gewordenen die Einheit und Vollkommenheit des Absoluten abspiegeln müsse. Daraus ergab sich ihm die Wesensidentität des kreatürlichen Seyns mit dem ursprünglichen, aber auch die Unterordnung jenes unter dieses, die Verschiedenheit des Mittheilenden (wie er sich ausdrückt) von dem Mitgetheilten, des Unendlichen von dem Endlichen. Den Wider-

1) Paedag. I, 9. 150. Strom. VI, p. 812.

2) a. a. O. p. 139—50. und die schöne Stelle: Quis dives salvus. 37. p. 956.

3) Paedag. I, 9 u. 10. u. sonst an zahllosen Stellen.

4) a. a. O. 139. οὐκ ὀργίζεται τὸ θεῖον.

ſpruch, den das Daſeyn der erſcheinenden, materiellen Welt mit ihrer Mangelhaftigkeit und Mannigfaltigkeit gegen dieſe Vorderſätze zu enthalten ſchien, ſuchte er durch die Annahme eines vorzeitlichen Abfalls der Geſchöpfe von Gott zu löſen. Die Möglichkeit eines ſolchen fand er in ihrer Freyheit. Indem dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde und die Kreaturen aus ihrer urſprünglichen Einheit mit Gott heraustraten, entſtand eine ſittliche Differenz unter ihnen; und nun mußte ſich die göttliche Einheit als Gerechtigkeit erweiſen, ſie mußte die Abgefallenen je nach ihrer verſchiedenen Würdigkeit oder Unwürdigkeit behandeln, und ſchuf deßhalb dieſe ſichtbare, mannigfache Welt zum Strafort für die ſündig gewordenen Weſen. Da aber die Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner Güte identiſch iſt, ſo wird die Weltordnung zugleich zur Heilsordnung und es tritt die Nothwendigkeit einer Erlöſung, einer Zurückführung der Abgefallenen zu ihrem Urquell ein; um dieſe zu vollbringen, bedarf es einer Menſchwerdung des göttlichen Logos und eines, von ihm geleiteten, fortwährenden Reinigungsproceſſes in den Geſchöpfen.

Mit dieſen, zum Theil dem Neuplatonismus entnommenen Prämiſſen, ſchließt ſich Origenes an die Kirchenlehre an, und wir haben deßhalb noch anzudeuten, wie er dieß gethan, und wie er dadurch die einzelnen Dogmen motivirt oder fortgebildet hat. Hiebey können wir jedoch kurz ſeyn, weil er uns ſelbſt in der Vorrede zu dem Werk Περὶ ἀρχῶν einen Abriß der kirchlichen Glaubensregel aufbehalten hat, aus dem ſich deutlich ergiebt, wie weit die einzelnen Lehren bis zu ſeiner Zeit ſymboliſch geworden waren [1]). Nur wo dieſe noch unbeſtimmt

1) Eine kürzere Andeutung ihres weſentlichen Inhaltes findet ſich auch Comm. in Joh. XXXII, 9. in Matth. Comm. Ser. 34 p. 852. — Für ein eigentliches kirchliches Symbol ſehe ich jene Glaubensregel nicht an; doch liegt ihr ohne Zweifel ein ſolches zu Grunde, wie die Ausdrücke manifesta regula, ecclesiastica traditio und die ſcharfe Scheidung deſſen, was dieſer manif. praedicatio und der Privatanſicht angehört. Vg. übrigens Walch, Biblioth. symbol. vetus. Lemg. 1770., wo ſich auch die im Flg. angef. Glaubensregeln des Irenäus und Tertullian finden. Von den Recenſionen bey Letzterem, halte ich die, de virg.

ist, wird es nothwendig seyn, die Privatmeinungen der Theologen, namentlich die des Clemens, als seines Vorgängers, zu berücksichtigen. —

II.

Wie wir bereits oben bemerkten, läßt sich von dem dritten Jahrhundert noch keine durchgängige dogmatische Bestimmtheit erwarten, weil hier die dogmatische Entwicklung noch in ihren Anfängen begriffen ist. Für das Allgemeine war allerdings schon sehr Bedeutendes geleistet; im Streit mit Ebioniten, Doketen und Gnostikern hatte sich die Kirche consolidirt und ein klares Bewußtseyn von dem eigenthümlichen und unterscheidenden Wesen des Christenthums gewonnen; von den einzelnen Dogmen aber war erst das von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, mit dem dazu gehörigen, von der Erhaltung und Regierung, zum völligen Abschluß gekommen. Dieses mußte auch nothwendiger Weise als die allgemeine, schon im A. Tste. geoffenbarte Grundlage der wahren Religion, den übrigen vorangehen, und bedurfte eben deßhalb nur nach der Seite des Polytheismus hin, einiger wenigen Bestimmungen; die übrigen Dogmen befanden sich theils erst auf dem Wege zu ihrer vollständigen Ausbildung, theils noch unentwickelt in derselben Gestalt, die sie schon in den ältesten Symbolen hatten.

Die Lehre von dem Daseyn Eines Gottes wurde von der Kirchenlehre als die oberste Glaubenswahrheit vorausgesetzt und vorangestellt: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: Primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit: de Principiis, praef. 4., und so legte es auch Origenes, ohne erst einen Beweis dafür zu suchen, seinem System zu Grunde. Hinsichtlich der Einheit des höchsten Wesens hatte jedoch einerseits der Polytheismus, andrerseits der gnostische Dualismus schon frühzeitig einige Zusätze nöthig gemacht, insbesondere war der Gegensatz gegen die Irrlehre Marcions, der die Identität d. A. Tstl. Gottes mit

---

vel. c. 1. vorkommende für die ältere, für die jüngere, die de praesc. haer. c. 13.

dem Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti läugnete, bereits ſo ſcharf ausgebildet, daß die Glaubensregel den Satz aufſtellte: Deus omnium justorum Deus, Adam, Abel etc., Patriarcharum, Moysis et Prophetarum. Hic Deus justus et bonus, pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et Apostolorum Deus est, et veteris et novi Testamenti a. a. O.; auch hieran ſchloß ſich Origenes mit voller Überzeugung an, und ſetzte die Polemik gegen Marcion in der Art fort, daß er den, von jenem behaupteten, Widerſpruch zwiſchen der ſtrafenden Gerechtigkeit und der Güte Gottes zu löſen ſuchte, dabey aber auf das entgegengeſetzte eben ſo falſche Extrem verfiel, indem er — ſeinem Principe gemäß — auch den weſentlichen Unterſchied beyder aufhob und die Gerechtigkeit in der Güte untergehen ließ.

Über das Weſen Gottes enthielt die kirchliche Überlieferung keine nähern Beſtimmungen; ja ſie ließ es unentſchieden, ob Gott ſeiner Natur nach materiell ſey oder nicht. Deus quoque quomodo intelligi debeat inquirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae, quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur: 9. Die griechiſchen Väter hatten faſt einmüthig die reine Geiſtigkeit der göttlichen Natur gelehrt und die fleiſchlichen anthropomorphiſchen und anthropopathiſchen Vorſtellungen einer beſchränktern Partei, die ſich zu dem Gedanken eines rein-körperloſen Weſens nicht erheben konnten, bekämpft. Origenes theilte die Beſtrebungen dieſer Theologen und führte den Kampf gegen jene fleiſchliche Richtung mit ſo großem Nachdruck und ſo glücklichem Erfolge, daß er die reine Immaterialität des göttlichen Weſens zur allgemeinen Anerkennung brachte, was eines ſeiner Hauptverdienſte um die Entwicklung der kirchlichen Lehre iſt. Indeſſen gerieth er auch hier auf einen Abweg; er ſuchte nämlich nicht nur den Begriff der Unkörperlichkeit zu erläutern und zu rechtfertigen, ſondern auch denſelben, wie ſein Princip erforderte, zu dem höhern Begriff der abſoluten Einheit, Einfachheit und Geiſtigkeit hinaufzubilden; faßte aber letztern weit mehr von ſeiner negativen als poſitiven Seite und konnte es daher, ſtatt zu der Idee eines lebendigen Gottes, nur zu einer ziemlich abſtrakten Vorſtellung von ihm bringen.

Lehre von der Schöpfung. Während die älteſten Symbole ganz einfach den Glauben an einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde ausſprachen, hatten die ſpäteren den Lehrſatz von einer Schöpfung aus Nichts aufgeſtellt, um den herrſchenden heidniſchen und dualiſtiſchen Irrthümern gegenüber das Eigenthümliche der wahren Schöpfungslehre deſto ſchärfer zu bezeichnen. So fand es ſchon Origenes in der Gl. Regel vor: Deus — qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa (ὁ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα Comm. in Joh. XXXII. 9.) und nahm es mit voller Überzeugung in ſein Syſtem herüber; denn auch er leitete, ſeinen Principien gemäß, alles Gewordene unmittelbar oder mittelbar von dem einigen Urquell des Lebens ab. — Allein dieſe Faſſung des Dogmas ließ noch Raum für mancherley Modificationen übrig. Einmal, hinſichtlich der Zeit der Schöpfung; — es war nämlich in der kirchlichen Überlieferung zwar ausgeſprochen: quod mundus iste factus sit, et a certo tempore coeperit, et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in eccles. praedicatione sermo profertur (a. a. O. 7.). Irenäus hatte gerathen, dieſe Frage auf ſich beruhen zu laſſen; allein ſchon Tertullian ſah ſich in der Polemik gegen Hermogenes veranlaßt, mit der Irrlehre von einer ewigen Materie zugleich die von einer ewigen Schöpfung (denn Herm. lehrte beydes) zu verwerfen. Er hatte hier den Satz durchzuführen geſucht, daß Gott nicht immer Herr geweſen, ſondern dieß erſt mit der Schöpfung geworden ſey; denn die Herrſchaft gehöre nicht zu den weſentlichen Eigenſchaften Gottes, ſondern ſey ein bloßes Accidens, das erſt mit der Entſtehung einer Welt, an der ſich ſeine Macht beweiſen konnte, zur Wirklichkeit kam. (Adversus Hermogenem c. 2 u. 3). Gerade dieſe Vorſtellung erklärte nun Clemens für durchaus irrig und behauptete im Gegentheil, daß Gott niemals als ruhend und unthätig gedacht werden dürfe, daß ſich ſeine Macht und Güte nothwendig offenbaren müſſe, daher auch von jeher in der Hervorbringung der Materie geoffenbart habe [1]). Auch Origenes leitete, wie be-

1) Dieß erhellt, wenn man die Stelle Strom. V, 812. οὐ τοίνυν

merkt, aus der Idee Gottes die Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung her, schloß sich jedoch der Kirchenlehre in so fern an, als er der gegenwärtigen Welt einen bestimmten Anfang in der Zeit zuschrieb; den Widerspruch aber, der ihm auf diese Weise entstand, suchte er durch die Annahme einer ununterbrochenen Reihenfolge von Welten zu lösen, eine Vorstellung, die sich übrigens auch bey den Stoikern, nach Photius, selbst bey Clemens findet, die aber keine weitere kirchliche Geltung gewinnen konnte, weil sie der h. Schrift widerspricht.

Zweytens, die symbolisch gewordene Formel ἐκ μὴ ὄντων war zunächst dem Irrthum entgegengesetzt, der die Dinge aus einer präexistirenden, selbstständigen Materie entstehen ließ, und sagte nur aus, daß die Welt sowohl der Form als dem Stoffe nach von Gott herrühre, ohne über das Verhältniß beyder etwas Näheres zu bestimmen. Die griechischen Väter waren nun so sehr an die platonische Formel, daß Gott das Seyende aus der ὕλη gebildet habe, gewöhnt, daß sie dieselbe auch hier anzuwenden und mit der kirchlichen Lehre zu vereinigen suchten, indem sie zwischen der Hervorbringung der Materie und einer — erst später erfolgten — Bildung derselben unterschieden, beydes aber auf den Einen Gott zurückführten, den sie daher als Weltbildner und Weltschöpfer zugleich betrachteten. So Justinus, Apolog. I, 10. Tatian, Athenagoras, Legat. 19. und Clemens, der von einer alten Verwirrung, (Chaos, παλαιὰ ἀταξία) aus welcher erst die fortlaufende Ordnung gebildet worden sey, redet. Origenes, dem nur das Geistige, Vernünftige ein wahres Seyn hatte (S 51), das Materielle und Körperliche aber eine blos vorübergehende Erscheinung, eine schlechtere Art des Daseyns und eine Schranke für den Geist war — konnte sich mit dieser Ansicht nicht befreunden; er mußte vielmehr jenes zuerst und ursprünglich aus Gott hervorgehen lassen, für die Existenz des letztern aber erst eine

---

ἄστοις τινὲς ὑπολαμβάνουσι, τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται — mit der Äußerung des Photius Cod. CIX, p. 89. vergleicht, wo er von Clemens sagt, ὕλην ἄχρονον δοξάζει.

Rechtfertigung ſuchen [1]). Er verwarf deßhalb die Präexiſtenz der Materie und ſetzte an ihre Stelle eine ewige, geiſtige Welt, einen κόσμος νοητός, wie die Neuplatoniker, nur mit dem Unterſchied, daß er ſie nicht mit Ideen, ſondern mit vernünftigen Geiſtern erfüllte. Die materielle Welt aber ließ er um der Sünde willen, und zwar nach Form und Materie zumal entſtehen. Vg. Baumg. Cruſ. S. 968. 975.

Die göttliche Welterhaltung betrachtete Origenes als eine fortgeſetzte Schöpfung und zugleich als Weltregierung. Es ließ es ſich hier angelegen ſeyn, nach dem Vorgang des Clemens, die ordnende Weisheit und die erziehende Liebe Gottes in allen Verhältniſſen des Lebens und in allen Reichen der vernünftigen Weſen aufzuzeigen, und nachzuweiſen, wie die Erlöſung der Abgefallenen das Endziel aller göttlichen Veranſtaltungen, die ganze Weltregierung nichts Anderes, als eine Heilsordnung ſey [2]), und wie in dieſer hinwiederum die Einheit der göttlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen Liebe ſich realiſire. Ferner verſuchte er hiebey die göttliche Präſcienz und Providenz mit der menſchlichen Freiheit in Einklang zu bringen; letzteres beſonders im Gegenſatz gegen die gnoſtiſche Lehre von einer urſprünglichen, weſentlichen Verſchiedenheit der vernünftigen Geſchöpfe (διάφοροι φύσεις) und der damit verbundenen Läugnung ihrer ſittlichen Freiheit. In der Polemik gegen dieſe Irrthümer entwickelte er aber das Dogma nur nach Einer Seite hin und verlor darüber die andere ſo ſehr aus dem Auge, daß er die Spontaneität der Geſchöpfe auf Koſten der göttlichen Gnadenwirkungen erhob, und in Widerſpruch mit dem chriſtlichen Bewußtſeyn gerieth. Doch darf dabey nicht überſehen werden, daß er ſich da, wo er jenen Gegenſatz nicht berückſichtigt, richtiger ausdrückt, und daß die Principien ſeiner Dogmatik dem Pelagianismus, deſſen ihn ſchon Hieronymus beſchuldigt, geradezu entgegen ſind. — Ganz eigenthümlich iſt ſeine Theodicee; ein ſinnreicher Verſuch, die Einheit, Gerechtigkeit und Güte Got-

1) du Pin Nov. bibl. p. 209 irrt, wenn er ſagt: Origenes videtur credidisse, Deum ab aeterno condidisse materiam.

2) So ſchon Clemens Strom. VII, 2. Zur Erlöſung des Ganzen iſt von dem Herrn der Welt Alles geordnet, ſowohl das Allgemeine als das Einzelnſte.

tes gegen die Mannigfaltigkeit und Mangelhaftigkeit der gegenwärtigen Welt zu rechtfertigen und beyde mit einander auszugleichen. Sie bildet einen der wesentlichsten Bestandtheile seiner Religionsphilosophie, weicht aber von der christlichen Wahrheit vielfach ab, weßhalb sie auch keine weitere Bedeutung für die Kirche gewinnen konnte.

Nachdem das Nothwendigste über die allgemeine Gotteslehre festgestellt war, mußte nun sogleich jenes Dogma an die Reihe kommen, welches das Eigenthümliche und Unterscheidende des christlichen Gottesbewußtseyns in seinem Verhältniß zum Judenthum und Heidenthum am Bestimmtesten ausdrückt und zugleich der Mittelpunkt ist, um den sich die sämmtlichen übrigen christlichen Lehren herreihen, das Dogma von der Trinität; wir sehen es daher jetzt in den Gang der Entwicklung eintreten und bis tief in das vierte Jahrhundert hinein, den vornehmsten Gegenstand aller theologischen Bestrebungen, Verhandlungen und Streitigkeiten bilden. — Der Glaube an die Trinität ist so alt und noch älter als die christliche Kirche; denn diese ist auf ihn gebaut, Matth. 28, 18. 19. 20. Wir finden ihn auch, wenn schon das Wort noch fehlt, in den frühesten kirchlichen Denkmalen, in dem apostolischen Symbolum, in den Glaubensregeln bey Irenäus und Tertullian, in den ältesten Gebeten, Doxologien, liturgischen Formeln und bey den apostolischen Vätern als allgemeines Bekenntniß der orthodoxen Kirche ausgesprochen, und zwar eher, als sich die Begriffe über Sohn und Geist ausgebildet haben [1]). Dieser Glaube war indessen anfangs mehr

---

1) Bey Irenaeus c. Haer. I, 10 ganz einfach: ἡ ἐκκλησία, παρὰ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν ποιητὴν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας etc. Bey Tertullian adv. Prax. 2. Nos — unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit — qui deinde miserit a patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eo-

allgemeiner Natur und konnte nur dadurch bestimmter und klarer werden, daß das christliche Bewußtseyn die einzelnen Momente des Dogma auseinander legte und näher betrachtete, wobey naturgemäß die Lehre vom Sohne der vom heil. Geiste vorangehen mußte, weil diese in jener wurzelt. Wirklich richtet sich auch von der Mitte des zweyten Jahrhunderts an das Hauptbestreben der Väter auf die Erkenntniß des göttlichen Logos, und alle Kräfte werden in Bewegung gesetzt, um sein Wesen, sein Verhältniß zum Vater und seine Wirksamkeit auf die Welt zu erkennen und zu begreifen. Von der Glaubensregel dürfen wir jedoch, eben weil die Entwicklung erst beginnt, in dieser Zeit noch keine genauen symbolischen Bestimmungen erwarten; sie lehrt ganz kurz: traditur quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui quum in omnium conditione patri ministrasset, per ipsum enim omnia facta sunt, novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, mansit quod erat, Deus. de Princ. praef. Indessen hatten sich doch schon bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts zwey entgegengesetzte, von der Wahrheit gleichweit abweichende, Richtungen herausgestellt; die eine läugnete aus Furcht, der Einheit Gottes zu nahe zu treten und zwey Götter einzuführen, das selbstständige persönliche Daseyn des Sohnes, die andere, mit Festhaltung seiner Persönlichkeit, die Gottheit desselben und würdigte ihn zum Geschöpfe herab. Die letztere Verirrung

rum, qui credunt in patrem et fil. et sp. s. Hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisse — probabit — ipsa posteritas omnium haereticorum. Vg. Euseb. H. E. V, 28. u. den Brief des Plinius: Carmen Christo, quasi Deo canunt, das Gebet Polykarps Euseb. IV, 15. Dagegen finde ich von der Voraussetzung Baumg.-Cr. D. G. S. 1030, daß nämder Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi weit weniger in vorhandenen Zeugnissen (also auch nicht in der Schrift und der apostolischen Überlieferung?) oder Meinungen, als in einem tiefen Gefühle gelegen habe, und von desselben Behauptung, daß man damals ungewiß gewesen sey, ob das Göttliche in Christo als eine selbstständige Natur oder als eine Erhöhung der Menschheit anzusehen sey — davon finde ich in den ältesten kirchl. Zeugnissen nicht nur keine Spur, sondern das gerade Gegentheil.

zeigte sich schon frühzeitig in den Ebionitischen Sekten, (deren Lehrsatz φιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα), und pflanzte sich hernach im Abendland in den Schulen eines Theodoret, Artemon u. A. fort; die erstere entwickelte sich durch Praxeas, Noëtus, Beryll von Bostra, späterhin durch Sabellius und fand großen Eingang im Morgenland. Beyde wurden jedoch sogleich bey ihrem Entstehen von der Kirche als gefährliche Grundirrthümer erkannt und mit Entschiedenheit verworfen, (so von Justin Dial. c. Tryph. c. 48. 128., von Tertullian de praesc. haeret. 33. adv. Prax., von Irenäus u. A.); das Dogma selbst aber in der Mitte zwischen diesen häretischen Extremen und im Gegensatz gegen dieselben ausgebildet. — Dieß geschah in fortschreitender Bewegung also: Die Apostolischen Väter drücken sich auch hierüber mit der ihnen eigenen Unbestimmtheit und Kürze aus, erkennen jedoch die göttliche Natur des Sohnes, und seine unvergleichliche Erhabenheit über alle Kreaturen an, nennen ihn Herr und Gott (ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐν ἀνθρώπῳ θεός. λόγος ἀΐδιος θεοῦ) schreiben ihm ein vorweltliches Daseyn zu und beten ihn als Schöpfer und Erlöser an, erklären sich aber über sein Verhältniß zum Vater nicht näher [1]); denn daß sie ihn diesem subordinirt hätten, wie Semler, Souverain und viele Neuere annehmen, ist unerweißlich. In den Stellen, die man dafür anführt, wird der Sohn nicht ausschließlich nach seiner göttlichen, sondern zugleich nach seiner menschlichen Natur betrachtet, daher auch nicht als υἱὸς oder λόγος, sondern als Christus bezeichnet; so z. E. die häufig citirte aus Ignatius, Magnes. 13. ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ.

Die ersten Versuche das Dogma näher zu bestimmen, finden wir bey den Apologeten. Um sich selbst und ihren heidnischen Gegnern den Begriff des Logos anschaulicher zu machen, wenden diese die neuplatonische Idee eines göttlichen νοῦς auf ihn an und betrachten ihn demgemäß als die göttliche Vernunft, als die erste und oberste Kraft Gottes (ἡ πρώτη δύναμις, ἡ λογική), die von Anfang her im Vater gelegen,

1) Vgl. Möhler, Athanasius d. Große. Bd. 1. Abschn. 1. Semler, zu Baumgartens theol. Streitigk. B. 2. S. 3 ff. Über Ignatius, Studien und Kritiken. Jahrg. 1836. Hft. 2.

vor der Schöpfung aber aus ihrem Urgrunde, der als solcher allein ungezeugt ist, hervorgegangen und zum selbstständigen Daseyn emanirt sey [2]). Dazu berufen sie sich gewöhnlich auf Psalm 45, 1. und nennen den Sohn die erste Erzeugung, die Uroffenbarung des Vaters (πρῶτον γέννημα), auch den ausgesprochenen Weltgedanken. Seine Zeugung, lehren sie weiter, werde durch den Willen des Vaters bewirkt; es habe aber dabey keine Zertheilung oder Ausleerung des göttlichen Wesens statt gefunden, so daß etwa der Vater um das Wesen des Sohnes verringert oder ἄλογος geworden wäre, sie sey vielmehr als Mittheilung des göttlichen Wesens zu fassen und nach der Analogie eines ausgesprochenen Wortes, oder wie das Anzünden eines Feuers an dem andern zu denken. Der so gezeugte Logos ist göttlicher Natur, Gott und Herr, dem Vater zunächst stehend, jedoch seiner persönlichen Subsistenz nach von ihm verschieden, der Zahl, nicht aber der Gesinnung nach ein anderer, und jenem in so fern untergeordnet, als er seinen Ursprung, sein Wesen aus ihm hat und dem väterlichen Rath und Willen dient. Denn wie er die erste Offenbarung des Vaters ist, so ist er auch das Medium aller weitern Offenbarung des göttlichen Lichtes und Lebens, Schöpfer und Regent der Welt, Quelle der Weisheit für alle Wesen, die allgemeine Vernunft, die jedem vernünftigen Wesen, je nach dessen Empfänglichkeit in verschiedenem Maaße inwohnt, zugleich der Leiter und Träger der Alt. Testam. Theokratie. Daneben erklären sie es, nach einer seltsamen Inconsequenz, für einen Vorzug des Vaters, daß er unbeschränkt und unermeßlich (ἀχώρητος, ἄῤῥητος) sey, und darum nicht in der Welt erscheinen könne, während der Sohn als der durch ihn Gewordene und somit Geringere in die Beschränkung des Raumes und der Zeit eingetreten und dadurch selbst beschränkt geworden sey. Dieß im Allgemeinen die Ansicht der Apologeten vom Logos [2]).

---

1) Es kommen jedoch auch Stellen vor, in denen die Apolog. die ewige Persönlichkeit des Logos zu lehren scheinen. Vg. Möhler.

2) Man sieht aus diesen Andeutungen, daß ihre Vorstellungen vom Sohne noch mangelhaft und unklar sind, daß sie ihn aber als eine hypostasirte Eigenschaft Gottes gedacht hätten, wie nach dem

Einen bedeutenden Fortschritt machte die Entwicklung des Dogma durch Clemens. Dieser stimmte mit den Genannten darin überein, daß er den Logos als die göttliche Vernunft und Weisheit (λόγος, νοῦς, σοφία) als die Uroffenbarung

---

Vorgange vieler Andern noch zuletzt Baumg.-Cruſ. a. a. O. S. 1006 will, iſt eine grundloſe Behauptung. Denn einmal ſprechen die deutlichſten Stellen dagegen: z. B. bey Justin. Dial. c. Tryph. c. 56. ἕτερός ἐστι ὁ λόγος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ, bey Tatian Orat. c. gent. 5. ὁ λόγος — ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός; ſelbſt Athenagoras, der die Einheit beyder am ſtärkſten hervorhebt, geht doch nicht ſo weit, daß — wie ihm Petav. dogm. T. II. p. 13. Schuld giebt — a Sabelliano dogmate non multum illius abhorret oratio; denn auch er lehrt neben der „Einheit und Kraft des Geiſtes" die zwiſchen dem Vater und dem Sohne Statt finde, eine διαίρεσις ἐν τῇ τάξει, wodurch ſie ſich unterſcheiden und nennt den Logos, wie Juſtin, πρῶτον γέννημα τοῦ πατρὸς Leg. pr. Chr. c. 10.; ſodann ſtimmt aber jene Behauptung übel zuſammen mit der andern eben daſelbſt ausgeſprochenen, daß die Apologeten eine Subordination des Sohnes unter den Vater gelehrt hätten. Dieß iſt allerdings richtig und was Petav. von Juſtin ſagt: inferioris cujusdam conditionis esse putavit filium, etiam antequam homo fieret, ac minorem esse Deum, qui nec ubique esset et spatio circumscriberetur aliquo et paternae voluntati serviret findet auch auf die übrigen ſeine Anwendung; aber keineswegs im arianiſchen Sinne. Denn die Lehre, daß der Sohn in der Zeit und ἐξ οὐκ ὄντων geſchaffen ſey, war ihnen fremd; dagegen ſagen ſie nicht nur deutlich θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι υἱὸς, καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς; ſondern es folgt auch aus ihrer ganzen Emanationstheorie, daß der Sohn an der weſentlichen Gottheit theilnehme. Man würde deßhalb richtiger ſagen, die Apologeten haben nicht eine Subordination des Weſens, wohl aber eine Abhängigkeit und Rangverſchiedenheit des Sohnes vom Vater gelehrt; mehr liegt auch in den von Pet. angef. Stellen, in denen der Sohn ein Diener des Vaters genannt wird, nicht. Treffliche Bemerkungen über den Logos haben Irenäus, der bereits die Ewigkeit und Tertullian, der die Weſensidentität ſtark hervorhebt; wir können ſie jedoch hier nicht weiter berückſichtigen, da ſie keinen nähern Einfluß auf Origenes geübt haben.

des Vaters, als das Ebenbild, den vollkommensten Ausdruck der Gottheit und deßhalb auch als Repräsentanten derselben ansah (ὁ φανερώτατος ὄντως θεός Coh. 1, 10. πρόσωπον θ. Paed. 1, 7.); ferner darin, daß er ihn als das Organ der gesammten göttlichen Wirksamkeit betrachtete, als das erste Glied in der Kette der Wesen, als das Princip der Bewegung, als den Schöpfer der Welt, den Herrn und Verwalter des ganzen Geisterreichs, der sich im Judenthum und Heidenthum geoffenbart habe, dazu als die absolute Wahrheit, als die Quelle des Lichtes und Lebens, als den Urheber des Guten und als die allgemeine Vernunft, die in Alle ergossen sey [1]). „Die vollkommenste, heiligste, hegemonische Kraft, die königliche und wirksamste Natur, die dem allein Allmächtigen am nächsten steht, sagt er, ist die des Sohnes; das erhabenste Princip, das Alles nach dem Willen des Vaters regiert und das Steuerruder des Ganzen führt, mit nie ermüdender, unzerstörbarer Kraft Alles wirkend. Strom. VII, 2. p. 831. Er setzt Alles mit dem Vater in Verbindung, indem er die ganze Reihenfolge der Wesen, von den obersten Ordnungen an bis zu den untersten herab durchdringt und alle Kräfte in sich concentrirt." Strom. VII, 2, p. 83. Endlich schloß sich Clemens auch darin an seine Vorgänger an, daß er die Zeugung des Sohnes von dem Willen des Vaters ableitet und ihn diesem unterordnet; er geht aber zugleich weit über sie hinaus, dadurch daß er a) die Gottheit des Sohnes und dessen wesentliche Einheit mit dem Vater stärker hervorhebt, b) die bisher übliche Vergleichung mit dem innerlichen

1) Str. VI, 7. τὸ προγεγνῆσθαι, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγενέτο — ὁ πρωτόγονος υἱὸς - τὸ πρέσβιστον VII, 3. δεύτερον αἴτιον. 2. πρωτουργὸς κινήσεως. ἀρχὴ ἁπάντων. VI. 7 u. 1. τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν, τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ, τὴν ἀγίαν οἰκονομίαν ἀναδιδεγμένῳ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, — ib. 2. λόγος πάντῃ κεχυμένος vgl. p. 831. 832. — θεοῦ διάκονος Paedag. I, 1. Ebenso Philo (τὸ ἀρχέτυπον φῶς).

2) Str. V, 1. ὁ λόγος — δύναμις παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία Str. VII, 2. Coh. I, 10. θεός. ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς.

und ausgesprochenen Wort verwirft und dagegen (platonisch) den Sohn als die Idee, als den Selbstgedanken Gottes, die Zeugung aber als das Hervorgehen (Objectivirung) dieses Gedankens betrachtet [1]); c) dadurch, daß er die Vorstellung von einem Entstehen des Logos in der Zeit verwirft und ihn dagegen für das Zeit- und Anfangslose Princip der Dinge erklärt, so daß zwar der Vater allein ungezeugt, dem Begriffe — nicht der Zeit nach früher ist, aber doch niemals ohne den Sohn, sondern als Vater immer und von jeher auch Vater des Sohnes ist [2]); denn die Vaterschaft schließt die Offenbarung in dem Sohne mit ein; d) dadurch, daß er alle räumlichen Beschränkungen von dem Begriff des Sohnes entfernt und dagegen seine reine Alles durchdringende überall in ihrer Totalität gegenwärtige Geistigkeit ans Licht stellt. „Denn niemals — sagt er — weicht der Sohn Gottes von seiner Warte, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Ort in den andern übergehend, überall allezeit gegenwärtig, über alle Schranken erhaben, ganz Geist, ganz väterliches Licht, ganz Auge, Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend mit Macht die Mächte und Gewalten durchforschend." Strom. VII, 2. Photius Cod. 109. — — Außer diesen Bestimmungen, auf welche die philonischen Ideen einigen Einfluß gehabt haben, hat Clemens noch das Eigenthümliche, daß er die Vorstellungen vom göttlichen νοῦς und von

---

Paedag. III, 12. Ἴλαθι τοῖς σοῖς, παιδαγωγέ, παιδίοις, πατήρ, ἡνίοχε Ἰσραήλ, υἱὸ καὶ πατήρ, ἐν ἄμφω, κύριε ff. Diese und andere Stellen widerlegen die Meinung Petav's videtur filium Dei diversae a patre esse naturae putasse Clemens, so wie die Souverains S. 185, daß Cl. die Persönlichkeit des Logos läugne. Vgl. Münscher. Handb. d. Dogmengesch. Bd. 1. S. 421 ff. und besonders du Pin a. a. O. S. 127.

1) Str. V, 1. 3. ἐν τῷ φαίδρῳ περὶ ἀληθείας ὡς ἰδέας λέγων ὁ Πλάτων ἀπολώσει — ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.

2) VI, 7. ἓν μέν τὸ ἀγέννητον, ὁ παντοκράτωρ θεός. ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο VII, 1. nennt er den Sohn ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων. Str. V, 1. οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ, ἅμα γὰρ τῷ πατρὶ υἱοῦ πατρὶς.

deſſen Verhältniß zu dem Einen (Abſoluten), wie ſie ſich bey den ſpätern Neuplatonikern, namentlich bey Ammonius und Plotin ausgebildet finden, auf den Sohn Gottes überträgt und demgemäß lehrt: der Höchſte iſt das abſolut Eine, der Sohn aber iſt nicht in derſelben Weiſe Eins, wie das Eine, d. h. nicht abſtrakt eins, noch auch Vieles, wie die Theile, ſondern er befaßt in ſeiner Einheit Alles, weßhalb er Alles iſt (Einheit und Vielheit zugleich). Alle Kräfte laufen in ihm wie in einem Kreis zuſammen, und deßhalb heißt er das A und das O; denn in ihm geht der Anfang wieder ins Ende zurück." — „Der Vater iſt die abſoute Monas, der Sohn aber die μονὰς, ὡς εἰπεῖν, ἔκτασιν ἔχουσα [1])." —

Wenn ſich nun, wie aus dem Bisherigen erhellt, in den Erklärungen der Kirchenlehrer über den Sohn Gottes noch vieles Schwankende und Mangelhafte findet, ſo gilt dieß noch viel mehr vom heiligen Geiſt. Nicht als ob ſie denſelben für ein unperſönliches Weſen gehalten und häufig mit dem Sohne verwechſelt hätten; — dieſer Irrthum iſt bereits hinlänglich durch Keil und ſelbſt durch Baumg.-Cruſius widerlegt [2]) — alle Schriften der ältern Kirchenväter ertönen vom Lobe des

1) St. IV, 25. οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν, ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ, ὡς μέρη, ὁ υἱὸς. ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. ἔνθεν καὶ πάντα, πύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων ff. Paed. III, 12. εὐχαριστοῦν -- τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, πάντα τῷ ἑνὶ (qui unus est omnia) ἐν ᾧ τὰ πάντα, δι' οὗ τὰ πάντα ἕν. δι' ὃν τὸ ἀεί. Vg. St. V, 11. und St. V, 689.

2) Keil in Flatts Magazin der chr. Dogm. u. Mor. 4s St. Baumg.-C. a. a. O. S. 1051, wo er ſagt, daß die Kirche niemals eine andere Deutung der Taufformel für ſtatthaft gehalten habe, als eine ſolche, in der die Perſönlichkeit des heil. Geiſtes ausgeſprochen ſey, ſeinerſeits aber dieſes Urtheil der ganzen alten Kirche für irrig und dieſe Deutung für falſch erklärt (!) — Auch möchte ich nicht mit Neander a. a. O. 693 ſagen, daß die Anſchauungsweiſe jener Zeit die Gegner vermocht habe, den heil. Geiſt als perſönlich zu denken. Denn dieſe Anſchauungsweiſe, beſonders die neuplaton. Lehre von der Weltſeele hätte ſie eher zum Gegentheil hingeleitet.

heil. Geistes und stellen ihn als die dritte Person in der Trinität dar; aber sie haben noch keine ausgebildeten, dogmatischen Begriffe, keine scharfen, kirchlichen Bestimmungen und schwanken daher häufig im Ausdruck. Und dieß läßt sich auch gar nicht anders erwarten; denn das Dogma vom Geist konnte unmöglich eine veste, klare Gestalt gewinnen, bevor das vom Sohne vollständig entwickelt und symbolisch abgeschlossen war. Während die ältesten Symbole den heil. Geist nur kurz erwähnen, sagt die Glaubensregel bey Origenes: tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum, läßt es aber unentschieden utrum natus an innatus, vel filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne. Die platonisirenden Väter betrachteten ihn häufig — nach ihrem Emanationismus — als einen Ausfluß (ἀπόῤῥοια) aus der Gottheit, weisen ihn die dritte Stelle (ἐν τρίτῃ τάξει) an und ordneten ihn in derselben Weise dem Sohne unter, wie diesen dem Vater. Clemens erklärt sich nur unbestimmt, hat aber mehrere schöne Bekenntnisse der ganzen Trias, besonders Paed. III, 12 u. Str. V, 14., wo er zu der bekannten Stelle aus dem zweyten Briefe des Plato an Dionysius hinzusetzt: Ich fasse diese Worte als eine Andeutung der heiligen Trias und verstehe unter dem dritten den heiligen Geist, unter dem zweyten aber den Sohn, durch welchen, nach des Vaters Willen, Alles gemacht ist [1]).

Dieß war im Allgemeinen der Stand des Dogma von der Trinität, wie ihn Origenes vorfand. — Er selbst ging bey der Entwicklung desselben von den oben (S. 60) bezeichneten Gegensätzen aus, faßte den Widerspruch, in welchem beyde zur Wahrheit stehen, in seiner ganzen Schärfe auf, und bezeichnete es als die Aufgabe der Theologie, das Dogma so zu bestimmen, daß beyde Extreme gleichweit vermieden werden [2]). Da ihn jedoch die monarchianische Richtung näher

1) περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστί, κἀκείνου ἕνεκεν τὰ πάντα· κἀκεῖνο αἴτιον ἁπάντων καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα· καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Vg. Mars. Ficini Opp. Tom. II. p. 485. edit. Paris. 1641.

2) Comment. in Joh. Tom. II, 2. Man müsse hier berücksichtigen πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους — εὐλαβουμένους δύο

berührte, ſo richtete er ſein Beſtreben vorzugsweiſe dahin, die perſönliche Selbſtſtändigkeit des Logos recht ſtark hervorzuheben und gegen die Beſtreiter derſelben nachdrücklich zu vertheidigen; und dieſe Beſtimmung zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben, iſt eines ſeiner größten Verdienſte um die Kirchenlehre, ein weſentlicher Fortſchritt, den das Dogma durch ihn gemacht hat [1]). Aus dieſer polemiſchen Rückſicht erklärt es ſich zugleich, warum er häufig die andere Seite des Dogma zurücktreten läßt, ja zuweilen ſich ſo ausdrückt, als ob er die Weſens-Einheit des Vaters und des Sohnes läugne, was jedoch weder ſeine Abſicht iſt, noch in dem Zuſammenhang ſeines Syſtems liegt [2]). Es ſind daher diejenigen Stellen, in welchen die Beziehung auf die monarchianiſchen Gegner vorherrſcht, nicht zu ſehr zu urgiren, ſondern durch ſolche zu berichtigen und zu ergänzen, in denen er ſich unbefangener ausdrückt, ſonſt geräth man in Gefahr, ſeine ganze Auffaſſungsweiſe zu verkennen, wie dieß ſo häufig geſchehen iſt [3]). —

ἀναγορεῦσαι θεὸν καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν υἱὸν, — μόχθῳ ὀνόματος — ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός.

1) Beryll von Boſtra (deſſen Lehre τὸν σωτῆρα μὴ προϋφιστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν) war perſönlich von Origenes widerlegt und zur Wahrheit zurückgeführt worden. Euseb. H. E. VI, 33.

2) Daß Origenes den Subordinationismus weiter ausgebildet habe, wie Baumg.-Cruſius S. 1008. ſagt, iſt irrig. Clemens und Origenes haben vielmehr das Verdienſt, zu ſeiner Überwindung mitgewirkt zu haben.

3) Ganz richtig bemerkt der ungenannte Vertheidiger des Origenes bey Photius Cod. 117 von ihm: μηδὲν αὐτὸν κατὰ ἀρχὰν ὑφαλθῆναι περὶ τῆς τριάδος, ἀντιφερόμενον δὲ τῇ αἱρέσει Σαβελλίου (ein offenbarer Anachronismus ſtatt Beryll oder Noëtus) εἰς μέγα κακὸν ἐρεμνὴν τότε, καὶ τὴν τῶν προσώπων τριάδα, ἐναργεστάτην καὶ πολλοῖς τρόποις διαφέρουσαν ἀγωνιζόμενον, παρεστῆσαι, πέρα τοῦ προσήκοντος, καὶ εἰς τοὐναντίον

Was das innere Verhältniß des Sohnes zum Vater und zu den Geschöpfen betrifft, so nahm er die Ideen des Clemens auf und bildete sie nach seinen Principien weiter fort. Indem er aus der Idee des Absoluten die Nothwendigkeit einer Selbstoffenbarung Gottes, und zwar einer ewigen, herleitete und diese auf den Sohn anwandte, erhob er den Begriff der Anfangslosigkeit (s. Clemens) zu dem eines zeitlosen Werdens, faßte sodann die Zeugung selbst als Lebens- und Wesensmittheilung aus Gott (Emanation), und folgerte daraus einerseits die Wesensidentität, andererseits die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Indem er ferner, wie Clemens, den Sohn als das Medium aller weitern Entwicklung des göttlichen Lebens ansah, und auch diese wiederum als Emanation betrachtete, hob er den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und den übrigen Vernunftwesen auf und stellte ihn auf gleiche Stufe mit ihnen, oder wenigstens an die Spitze derselben. Der Sohn sollte sich auf ähnliche Weise zu den λογικοῖς verhalten, wie sich der Vater zu ihm verhält, die λογικὰ auf ähnliche Weise zum Sohn, wie dieser zum Vater; und hier ist der Punkt, wo sich Origenes am weitesten von der Wahrheit entfernt, und einem feinen Pantheismus den Eingang gestattet, der sich von da aus durch sein ganzes System hindurchzieht und den Schlüssel zu den auffallendsten Seiten desselben darbietet [1]); hier wird es klar, wie sich späterhin Arianer und Rechtgläubige auf ihn berufen konnten, wie man ihn bald als Vorläufer der Homousie bezeichnen, bald der Herabwürdigung des Sohnes zu den Kreaturen beschuldigen, wie man überhaupt die günstigsten und ungünstigsten Urtheile über seine Logoslehre fällen konnte — beydes mit gleichem Recht und Unrecht; denn alle diese Widersprüche finden sich wirklich in seinen Schriften; aber sie sind es nicht für sein System, weil sie in dem Zusammenhang desselben aufgelöst sind.

ἀπενεχθῆναι· ἐξ οὗ δῆλος καὶ τῷ Ἀρειανῷ μαθήματι προσκαλωυμένοις. Cave Hist. litt.; multa praeclarvido Origenis, haereticos oppugnantis, ingenio sunt condonanda. Vg. Du Pin Nov. Bibl. I. p. 210.

1) Welchen Einfluß der Neuplatonismus hierauf gehabt, zeigt Beylage II.

Was endlich das Wesen des Sohnes betrifft, so schließt sich Or. auch hier Clemens an. Er trägt nämlich gleich ihm die neuplaton. Lehre vom νοῦς auf den Logos über, verbindet aber damit auf eine geistreiche Weise die Prädikate, die ihm in der Schrift beygelegt werden, und dringt so tiefer als irgend einer seiner Vorgänger in die Natur und in die Wirksamkeit des ewigen Wortes ein. — Den heiligen Geist betrachtet er als ein persönliches Wesen und setzt ihn in dasselbe Verhältniß zum Sohne, wie diesen zum Vater, ordnet ihn aber eben damit beyden unter. —

Die Vorzüge der Origenianischen Trinitätslehre bestehen sonach darin, daß sie den Begriff einer ewigen Zeugung aus dem Wesen des Vaters, die Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes, und ihre Einheit mit dem Vater genauer bestimmt, und diese Bestimmungen sind, als das Wahre an ihr, in die Kirchenlehre übergegangen. Dabey leidet sie jedoch auch an großen Mängeln; das Verhältniß der Persönlichkeit des Sohnes zu seiner Wesensgleichheit mit dem Vater ist durchaus ungenügend entwickelt; das letztere Moment tritt gegen das erstere viel zu weit zurück, es findet noch eine Ungleichheit zwischen den drey Personen der Trias statt, es wird selbst der Unterschied zwischen der Gottheit und zwischen den Kreaturen verkannt, und darum kann das Dogma auf dieser Stufe seiner Entwicklung noch lange nicht zum symbolischen Abschluß kommen, sondern muß erst neue Bahnen durchlaufen, um das Falsche, das ihm noch adhärirt, abzustreifen und für den kirchlichen Lehrbegriff reif zu werden.

War die Lehre von der Trinität in der Mitte des dritten Jahrhunderts noch nicht völlig ausgebildet, so konnte es die von der Menschwerdung des Sohnes und von dem Verhältniß beyder Naturen in Christo noch weniger seyn, weil sie jene zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat. Doch finden wir auch hier bereits die äußersten Umrisse festgestellt, und die Grenzen der künftigen Entwicklung vorgezeichnet. Veranlassung dazu gaben die frühzeitig entstandenen Häresien des Ebionitismus und Doketismus, an die sich der Gnosticismus anschloß. Im Gegensatz gegen die erstere Parthei, welche nicht nur die Gottheit des Erlösers, sondern auch — wenigstens theilweise — seine

Geburt von der Jungfrau läugnete [1]), hatte man gleich anfangs die Bestimmung einer γένεσις ἐκ παρθένου als ein wichtiges Moment in die Glaubensregeln aufgenommen (so bey Irenäus und Tertullian); im Gegensatz gegen die andere aber, welche eine bloße Scheingestalt an die Stelle der wahren Menschheit des Erlösers setzte, hatte man die Realität seiner menschlichen Natur und die große Bedeutung derselben für sein ganzes Erlösungswerk gelehrt, somit die rechte Mitte für die weitere Ausbildung dieses Dogma gewonnen [2]). Selbst Clemens, der sich hier seinen neuplatonischen Vorstellungen, nach welchen die höchste Vollkommenheit in der ἀπάθεια bestand, überließ, und die menschliche Natur Jesu Christi durch ihre Verbindung mit der göttlichen über alle sinnlichen Bedürfnisse und Eindrücke erhaben, allen Bewegungen des Gemüthes für unzugänglich hielt (Str. V, 9. 775.), und somit allerdings ihre völlige Conformität mit der unsrigen verkannte, läugnete doch ihre Wirklichkeit nicht (wie ihm Photius Cod. 109 Schuld gibt); denn er verwirft ausdrücklich den Doketismus (Str. VII, 17. 900.) und nennt den Logos τὸν δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον γενόμενον, κατὰ πάντα ἡμῖν ἀπεικάζεσθαι βουλόμενον (Paed. III, 1.) θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ. — Überhaupt hatte sich das Gesammtbewußtseyn der Kirche hierüber in der Mitte des dritten Jahrhunderts bereits so bestimmt ausgesprochen und die Verwerflichkeit jener Irrthümer so klar erkannt, daß die kirchliche Tradition die Sätze enthielt: Jesus Christus, cum in omnium conditione patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, incarnatus, mansit, quod erat, Deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu s. est. — Hic Jesus natus et passus est in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit; vere mortuus, vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem — assumtus est. — De Princ. praef.

---

1) χριστόν, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, Just. Dial. c. Tryph. 48. Daß sich die Ebioniten in zwey Richtungen theilten, erhellt aus Orig. c. Cels. V, 61. Comm. in Joh. T. XX, 24. X, 4. vg. Eusebius H. Ecc. III, 27.

2) Die Polemik gegen diese Häresie beschäftigte von Ignatius ad Smyrn. 2—5.) an fast alle Kirchenlehrer.

4. — Auf dem Grunde dieser Bestimmungen, und innerhalb dieser Gegensätze bildete Origenes das Dogma weiter fort, und machte die ersten Versuche das gegenseitige Verhältniß beyder Naturen genauer zu erörtern; denn hierin war noch wenig geschehen. Zwar ist die Meinung, als ob die Kirchenlehrer bis auf Origenes die Menschwerdung als eine Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Körper Jesu gedacht, und diesem die vernünftige Seele abgesprochen hätten, wenigstens in dem Sinne, in welchem sie gewöhnlich aufgestellt wird unrichtig; denn daß der Erlöser die vollständige menschliche Natur an sich genommen habe, wurde in der Kirche nie geläugnet [1]). Gleichwohl aber war diese Seite des Dogma noch nicht

---

1) Es fragt sich hier, was denn eigentlich als wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur angesehen wurde? — Diejenigen Väter, welche drey Theile annehmen, wie Justin u. A., lehrten allerdings, daß der Logos dasjenige in dem Erlöser gewesen sey, was wir den Geist oder die Vernunft nennen; allein sie behaupteten etwas Ähnliches (s. unten) von allen übrigen Menschen, sie sprachen ihm nichts ab, was sie diesem zuschrieben; sie legten ihm vielmehr im höchsten Grade bey, was sie den andern nur theilweise beylegten; lassen übrigens häufig jene dreyfache Eintheilung ganz aus den Augen und begreifen dann unter ψυχὴ das gesammte geistige Vermögen des Menschen. Was man sonst für die oben erwähnte Meinung anführt, bedeutet wenig. Wenn z. B. Irenäus sagt: „Der Erlöser vereinigte den Menschen mit Gott; denn wenn nicht ein Mensch den Feind des Menschen überwunden hätte, so wäre der Gegner nicht rechtmäßig besiegt; dagegen wenn nicht Gott das Heil geschenkt hätte, so würden wir es nicht mit Sicherheit besitzen" — so liegt darin nicht, wie Münscher D. G. 2. 1. S. 184 will, daß Irenäus den Begriff des Menschen auf den Körper einschränke; denn wie sollte ein Mensch, der eigentlich kein Mensch, sondern blos Körper ist, doch als Mensch den Satan bekämpfen und überwinden? — Eben so wenig liegt dieß in dem, bey den P. P. gewöhnlichen, Ausdruck ἀναλαμβάνειν σάρκα; denn σάρξ bedeutet im kirchl. Sprachgebrauch häufig die ganze menschl. Natur im Gegensatz zur göttlichen. Wie sehr man sich überhaupt hüten müsse, einzelne Ausdrücke zu urgiren, erhellt am schlagendsten aus Tertullian. Von diesem wissen wir bestimmt, daß er gegen Valentinianische Gnostiker die Lehre von der menschlichen Seele des Erlösers ver-

nach ihrer großen Bedeutung erkannt: sie lag noch unentwickelt in dem christlichen Bewußtseyn, denn ihre Zeit war noch nicht gekommen; man beschränkte sich darauf, den Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Natur im Allgemeinen festzuhalten und die Wahrheit beyder den Irrlehrern entgegenzustellen, ohne auf das Wesen und den Begriff der letztern näher einzugehen. Selbst bey Clemens findet sich diese Unbestimmtheit, Origenes aber hat die Lehre von einer vollständigen, menschlichen Natur, insbesondere von einer vernünftigen, jeder andern Menschenseele dem Wesen nach gleichen Seele des Erlösers zuerst klar ausgesprochen und so überzeugend entwickelt, daß die gesammte Kirche den Ausdruck ihres eigenen Glaubens darin erkannte und seine Bestimmungen zur symbolischen Geltung erhob. Auf der Synode zu Bostra wurde der Origenianische Lehrsatz: ἕμψυχον τὸν ἀνθρωπήσαντα, bestätigt [1]). Das Eigenthümliche, was sich außerdem in seiner Christologie findet, besteht darin, daß er a) die neuplatonische Lehre von der Präexistenz der Seelen auch auf die Seele Christi anwendet, b) daß er das ganze Dogma von der Person des Erlösers in die innigste Verbindung mit der göttlichen Gerechtigkeit, welche als das Princip der sittlichen Weltordnung jedes Geschöpf nach dessen Würdigkeit behandelt, setzt: c) daß er, um den Einwendungen der Hellenen zu begegnen, beyde Naturen in Christo, dem Begriffe nach, sorgfältig scheidet, in der Wirklichkeit hingegen sie völlig in einander übergehen und die menschliche in der göttlichen untergehen läßt. Es fehlt also auch hier noch die rechte Vermittlung der beyden Seiten, es liegt ein Widerspruch in der Art, wie ihr gegenseitiges Verhältniß gefaßt wird, indem sie theils als getrennt, theils als vermischt erscheinen; daher auch die Nothwendigkeit einer weitern Fortbewegung des

---

theidigt hat, und doch redet er da, wo diese polemische Beziehung nicht vorherrscht, gerade so wie diejenigen Väter, welche man jenes Irrthums beschuldigt. Vg. Socrates Hist. Eccl. III, 7.

1) Socrates Hist. Eccl. III, 7. — οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν (φασὶν Eusebius u. Pamphilus) ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἐρμηνεῦσαι παράδοσιν. Vg. Eusebius H. E. VI, 33.

Dogma, wodurch die Gegensätze, die hier noch zusammengeschlossen sind, auseinandergetrieben und bis zum völligen Extrem ausgebildet werden, damit dann in der Mitte zwischen beyden Abwegen das Wahre erkannt und zur symbolischen Geltung erhoben werde (was erst im Nestorianischen und Monophysitischen Streit geschah).

In der Anthropologie war zur Zeit des Origenes nur soviel allgemein anerkannt, daß die Seele, ihrer Natur und Abstammung nach, in allen Menschen gleich sey, daß sie ein eigenes, selbstständiges, vom Körper verschiedenes Wesen und Leben habe, (anima substantiam habens vitamque propriam praef. 5,) daß sie das Vermögen der freien Selbstbestimmung und mit diesem völlige Zurechnungsfähigkeit für ihre Handlungen besitze, daß sie keiner äußern, zwingenden Nothwendigkeit, keinem Fatum, keinem Einfluß der Gestirne unterworfen sey, den Einwirkungen der feindlichen Gewalten und Geister widerstehen könne (est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis etc. a. a. O. 5.; dieß gegen die Gnostiker, welche die Willensfreiheit läugneten und zwey grundverschiedene Arten menschlicher Seelen lehrten), und daß sie dereinst, ihrem Verdienste gemäß, mit der ewigen Seligkeit belohnt oder der ewigen Verdammniß übergeben werde ib. Über das Wesen der Seele, und ob man nur Eine, oder eine doppelte, eine höhere und niedere, anzunehmen habe, schwankten die Kirchenlehrer. De Princ. III, 4. 1. Baumg.-Crus. S. 1067 ff. — Diejenigen, welche der letztern, platonischen Ansicht folgen, nennen den oberen Theil des geistigen Vermögens λόγος oder πνεῦμα, auch Bild des Logos, und betrachten ihn nicht als selbstständigen Bestandtheil der menschlichen Natur, sondern als Ausfluß des göttlichen Logos, oder — was hier dasselbe — als den göttlichen Geist, den der Mensch durch Theilnahme an dem absoluten Geiste besitze und den er deßhalb auch wieder verlieren könne. So Justin, der die menschliche Vernunft als Theil der göttlichen Gesammtvernunft ansieht (τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου· Χριστὸς ὁ τοῦ παντὸς λόγος — (Χρ.) γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ λόγος, ὁ ἐν παντὶ ὤν. Apol. I, p. 48., Χριστ. λόγος οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Apol. II, p. 83.) so Tatian, der

ausdrücklich ſagt, daß der Menſch das πνεῦμα gleichbedeutend mit λόγος, urſprünglich beſeſſen, durch den Sündenfall aber verloren habe (Orat. c. Gr. §. 7. 12. 15.) u. Irenäus, anima et spiritus pars hominis esse possunt; homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. — Si autem defuerit animae spiritus etc. V. c. 6, 1, c. 8, 2. Vg. Möhler, Athanaſius d. Gr. 1. S. 64 ff. Dieſer höhern Seele, der Vernunft oder logiſchen Seele, ſchreiben ſie einſtimmig ein rein geiſtiges, ewiges Weſen zu, unter der niedern Seele, der ψυχὴ hingegen, verſtehen ſie die phyſiſche Lebenskraft, die, ihrer Natur nach ſterblich, nur durch die Verbindung mit jener unſterblich werde [1]). Ähnlicher Anſicht iſt Clemens (S. 63), der gleichfalls zwiſchen der ψυχὴ λογικὴ und σαρκικὴ oder σωματικὴ unterſcheidet; letztere iſt ihm ein fein materielles, (πνεῦμα σαρκικὸν Str. VII, 12. 880.) von Gott erſchaffenes Weſen, erſtere, der Geiſt (νοῦς, ἀπόῤῥοια θεική), iſt dem Menſchen von Gott eingehaucht, denn ſie hat aus der ewigen Heimath ihren Urſprung; ſie beſitzt vollkommene Freyheit, zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen, hat die Beſtimmung, über die Triebe und Begierden der niedern Seele zu wachen, und ſo allmählich zur Gottähnlichkeit zu gelangen — nach dem gewöhnlichen Unterſchied von εἰκὼν und ὁμοίωσις [2]). — An dieſe Vorſtellungen, beſonders in der Form, wie wir ſie bey Juſtin finden, ſchließt ſich auch Origenes, weil ſie allein ſeiner Idee vom Logos entſprechen, an, ohne ſie jedoch conſequent durchzuführen; denn häufig ſieht er ganz von jener Trichotomie ab, und verſteht dann unter ψυχὴ das geſammte geiſtige Vermögen, zuweilen nähert er ſich auch der ſtoiſchen Pſychologie und an mehreren Stellen läßt er nicht undeutlich merken, daß er hierüber ſelbſt noch keine feſte Anſicht gewonnen habe (Comm. in Joh. VI, 7.). — Eben ſo wenig hatte ſich über den Urſprung der Seele ein beſtimmter Lehrtypus gebildet,

1) Dagegen verwarfen die Lat. P. P. dieſe ganze Trichotomie und lehrten nur Eine ungetheilte menſchliche Seele.

2) Doch bleibt ſich Clemens in ſeinen Äußerungen hierüber ſo wenig gleich, daß er zuweilen in offene Widerſprüche geräth.

de anima vero, utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum; vel certe si extrinsecus corpori inditur, nec ne: non satis manifesta praedicatione distinguitur: de Princ. praef. 5. (Cf. Pamphili Apologia pro Orig. Opp. Vol. IV. Append. p. 43.) Während sich die Abendländischen Theologen meist für die erstere Ansicht, den Traducianismus, entschieden, erklärte sich Clemens für die platonische Präexistenz (wenigstens an mehreren Stellen Strom. V, 698. 703. VI, 808. IV, 640. οὐρανόθεν καταπέμπεται λόγῳ ἐπὶ τὰ ἄττω ψυχή), welche der Zusammenhang des Origen. Systems gleichfalls erforderte. — In der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vereinigte dieses die beyden bisher, wie es scheint, neben einander stehenden Ansichten, indem es mit den griechischen Apologeten die Fortdauer der vernünftigen Seele aus ihrer Gemeinschaft mit der göttlichen Urvernunft, dem Logos, folgerte, zugleich aber, wie Tertullian, ihr Wesen selbst als unvergänglich ansah.

Auch hinsichtlich der Lehre vom Urstande des Menschen und vom Stande unter der Sünde enthielt die Glaubensregel noch keine Bestimmungen. Im Allgemeinen wurde jedoch der Unterschied zwischen der ursprünglich reinen und der durch den Fall verderbten Menschennatur von dem kirchlichen Bewußtseyn festgehalten, jene, als nach dem Bilde Gottes, dem Logos, geschaffen und in der Gemeinschaft mit Gott stehend, diese, als von Gott entfremdet und dem geistigen Tode anheimgefallen betrachtet, die That aber, welche diese Entzweyung herbeygeführt, aus der freyen Selbstbestimmung des Menschen — unter göttlicher Zulassung —, hergeleitet, somit als Schuld, und die Folge davon als Strafe dargestellt, hingegen die Ansicht, nach welcher das Böse seinen Grund in Gott haben sollte, entschieden verworfen. Origenes suchte hier die herrschende Ansicht mit seinen Principien von der absoluten Einheit und Gerechtigkeit des höchsten Wesens, mit seiner Schöpfungstheorie und der, damit zusammenhängenden Lehre von einer ewigen Geisterwelt in Einklang zu bringen und nahm deßhalb einen vorgeschichtlichen Abfall der vernünftigen Geschöpfe an, woraus er dann weiter die Entstehung und die gegenwärtige

Beschaffenheit der Menschenseele erklärte; dabey entfernte er sich aber so weit von der christlichen Wahrheit, daß er von dieser Seite her auf die kirchliche Fortbildung des Dogma keinen bedeutenden Einfluß haben konnte.

Die Folgen der ersten Sünde betreffend lehrten die Väter fast einstimmig, daß zwischen der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit aller seiner Nachkommen ein Zusammenhang stattfinde, indem jene den Verlust des wahren göttlichen Lebens für das ganze Geschlecht, damit zugleich die Sterblichkeit des Leibes herbeygeführt und die Menschheit der Herrschaft des Satans unterworfen habe. So in den bekannten Stellen bey Justin Dial. c. Tryph. 88. 100. Apolog. I, c. 61. τίνα ἀνάγκης. Tatian c. Graec. Orat. c. 12 u. 13. φθορά. Irenäus adv. Haer. III, c. 23. IV, 12. V, 1. 6. [1]). Nur Clemens scheint an mehrern Stellen diesen Zusammenhang ganz zu verkennen [2]); Origenes hingegen erkennt ihn in so fern an, als er die gegenwärtige Sündhaftigkeit der Geschöpfe mit jenem vorzeitlichen Abfall in Verbindung setzt, nicht aber im Sinne der h. Schrift, deren einfache und großartige Erzählung Genes. 3. er nur als bildliche Darstellung gelten läßt. — — Eben so einstimmig lehren die Väter die Größe und Allgemeinheit des sittlichen Verderbens sammt der dadurch begründeten

1) Münscher a. a. O. S. 138 ist allerdings entgegengesetzter Meinung; allein dieß hat seinen Grund einmal in dessen oberflächlicher Auffassung des Begriffs θάνατος, den er nur vom leiblichen Tod versteht, während ihn die P. P. vorzugsweise auf den geistigen, mit Einschluß des leiblichen, beziehen; sodann in seiner seltsamen Voraussetzung, daß die Erbsünde die Selbstbestimmung des Menschen ausschließe, daher er überall, wo letztere von den K. Lehrern behauptet wird, auch auf die Negation der erstern schließt. So mißversteht er ganz die oben angeführte Stelle Justins, deren Sinn ist: daß die allgemeine Depravation durch freye Theilnahme und Einwilligung zugleich Sünde und Schuld des Einzelnen werde.

2) Selbst du Pin, der sonst sehr günstig über Clemen's Orthodoxie urtheilt, sagt p. 127: Adae lapsum agnoscit, et ejus peccati poenam, in quam omnes incurrerunt. Verum originale peccatum non videtur probe novisse etc. Strom. III, c. 16. und Potter zu d. Stelle.

Nothwendigkeit einer Erlösung. Dial. c. Tryph. 95. Epist. ad Diogn. 9. Tatian a. a. O. 13. Selbst Baumg.-Cruſ. S. 1095. bekennt „daß Alles ſündhaft und im Elend geweſen ſey, bevor Chriſtus erſchien, ja daß dieſe Zeit ſeiner Erſcheinung das Böſe in geſteigerter Macht geſehen habe, und daß dieſer Zuſtand fortdauern würde bis zur Rückkehr Chriſti: dieß lehrte die Kirche von Anfang an, und dabey nahm Keiner ſich ſelbſt und ſeines Gleichen aus.“ Gleichwohl ſchrieb man auch dem gefallenen, ſündigen Menſchen das Vermögen der freyen Selbſtbeſtimmung, τὸ αὐτεξούσιον, im umfaſſendſten Maaße zu, und bemerkte ausdrücklich, daß er ſich für das Gute wie für das Böſe frey entſcheiden und den Reizungen der Dämonen widerſtehen können müſſe, weil er außerdem nicht mehr verantwortlich wäre (praef. 5,); beſſerungsfähig ſey jeder, auch der Tiefgeſunkenſte, aber dazu bedürfe es der göttlichen Hilfe. So Clemens Paedag. III, 12. τὸ ἁμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. Strom. II, 15. ἡ ἁμαρτία ἑκούσιος ἀδικία. ἡ δὲ ἀδικία ἑκούσιος κακία. vg. IV, 13. V, 1. VI, 12. p. 788. ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι (ὁ θεός) II, 15. p. 462. ἐφ ἡμῖν ἡ πρὸς τὴν παιδείαν ἡμῶν μεταστασις, ἡ τι πρὸς τὰς ἐντολὰς ὑπακοή. So auch Origenes; nur mit dem Unterſchied, daß er einerſeits die Willensfreyheit noch ſtärker hervorhebt und noch weiter ausdehnt, andrerſeits jedoch, durch den großen Einfluß, welchen er den Mächten der Finſterniß auf den Menſchen zuſchreibt, ſie wieder mehr beſchränkt, daß er ferner die Hilfsbedürftigkeit der Gefallenen gründlicher nachweiſt und die abſolute Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeyſtandes zum Guten entſchiedener ausſpricht. — Es läßt ſich nicht läugnen, daß die ganze Faſſung dieſer Lehre ſowohl bey ihm als bey ſeinen Vorgängern noch ſehr mangelhaft und von den Einflüſſen der, dem natürlichen Menſchen eigenen, heidniſchen Anſchauungsweiſe jener Zeit inficirt iſt. Doch darf man deßhalb der alten Kirche noch nicht den Vorwurf des Pelagianismus machen; ſie hat die Lehre von der menſchlichen Freyheit zwar einſeitig und im Gegenſatz gegen die gnoſtiſchen Läugner der Willensfreyheit, aber nicht im Gegenſatz oder Widerſpruch gegen die von der Gnade entwickelt; das rechte Verhältniß beyder genauer und beſtimmter feſtzuſetzen, blieb einer ſpätern Zeit vorbehalten [1]).

1) S. die ſchönen Bemerkungen in Marheinecke's Ottomar S. 41 ff.

Eine große Bedeutung legte die alte Kirche mit Recht der Angelologie und Dämonologie bey, und stellte deßhalb über das Wesen der Engel, über den Fall des Satans, über die Klassen und die Wirkungen der guten wie der bösen Geister vielfache Theorien auf, die Kirchenlehre selbst aber hatte: de diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus nur so viel entschieden quoniam (quod) sunt quidem haec; quae autem sint, aut quomodo sint, non satis clare exposuit; praef. 9.

Erlösungswerk. Hier wurde von den Kirchenlehrern im Allgemeinen der Gedanke festgehalten, daß die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, die Menschwerdung selbst, das Hauptmoment in dem ganzen Erlösungswerke sey. Wie in der Person Jesu Christi der alte, durch den Abfall entstandene, Zwiespalt als aufgehoben und die Gottheit und Menschheit als wieder vereinigt erscheine; so sey sie auch der Anfangspunkt, von welchem aus die Wiedervereinigung auf Alle, die sich im Glauben an ihn anschließen, übergehe und ein neues, göttliches, unvergängliches Leben (ζωὴ, ἀφθαρσία) in die erstorbenen Glieder der Menschheit ausströme [1]). Daneben sind ihnen auch die einzelnen Momente seiner Erlösungsthätigkeit, insbesondere die Bedeutung seines Todes, wohl bekannt, nur haben sich hierüber noch keine kirchlichen Lehrbestimmungen gebildet, wie denn nach Irenäus die Frage: διὰ τί ὁ λόγος τοῦ θεοῦ σὰρξ ἐγένετο; dazumal noch außerhalb der Glaubensregel lag; und gewiß, wer den stufenweis fortschreitenden Entwicklungsgang der Dogmen betrachtet, dem kann es nicht auffallen, daß gerade das von der Erlösung erst weit später zum symbolischen Abschluß kommen konnte, weil es alle übrigen zu seiner Voraussetzung hat. Indessen ist damit nicht gesagt, daß auch der wesentliche Inhalt dieser großen

1) So schon die Apv. Väter „Gott wurde Mensch εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. Iren. V, 1. Der Logos wurde aus Liebe was wir sind, damit wir würden, was er ist: Tert. de monog. 5. Gott habe beschlossen: ad caput i. e ad initium reciprocare universa in Christo. Clem. Coh. 1, 6., Paed. III, 1. 12. — Zum vollständigen Abschluß kam dieses Dogment erst in der Evangel. Kirche.

Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten unbekannt gewesen sey. Fragt man freylich die neueren Dogmenhistoriker, so gewinnt es den Anschein „als ob sich die alten Christen hinsichtlich des Todes Jesu in völliger Ungewißheit befunden hätten und ihre deßfallsigen Meinungen gar nicht mehr auszumitteln seyen“ [1]). Allein dieß ist ein Irrthum, der ganz jenem andern gleicht, nach welchem die Homousie erst zu Nicäa erfunden worden seyn soll, weil das Wort selbst nicht schon früher zur Bezeichnung der Sache gebräuchlich war. Gab es auch noch keinen kirchlichen Lehrbegriff hierüber, so gab es doch schon eine übereinstimmende Lehre der Kirchenväter. Diese schrieben nämlich fast sämmtlich dem Tode Jesu eine doppelte Wirkung, eine erlösende und eine versöhnende Kraft zu; eine erlösende — insofern durch ihn die Macht des Satans überwunden, das Reich der Finsterniß zerstört und so der, in den Banden des Teufels gefangenen, Menschheit die Rückkehr zu Gott und zum unvergänglichen Leben wieder eröffnet worden [2]), eine versöhnende — in so fern er das für die Sünden der Welt dargebrachte Opfer sey, welches die Schuld getilgt, die Vergebung und die Gnade erworben habe; dieses Opfer fassen sie dann weiter als stellvertretend, und legen ihm theilweise neben der versöhnenden auch eine reinigende und heiligende Kraft bey. Außerdem behaupten sie einstimmig die Fortdauer des hohenpriesterlichen Geschäftes im Himmel [3]). (Die Entwicklung der Lehre von der Rechtfertigung hingegen blieb einer weit spätern Zeit vorbehalten; in unserer Periode findet sich darüber wenig). Origenes schloß sich nun an

1) So Münscher D. G. Bd. 2. S. 204. Augusti Lehrb. der D. G. 324. Vgl. dagegen nur Irenäus III, 18. 19. Epist. ad Diogn. u. Möhler, a. a. O. S. 32.

2) Baumg.-Crus. S. 1156 nennt dieß „eine fast mythische Lehre.“ und doch ist sie 1 Joh. 3, 8. Luc. 11, 21. 22. Colos. 1, 13. Hebr. 2, 14. klar ausgesprochen.

3) Die hieher gehörigen Stellen sind ziemlich vollständig gesammelt in Bähr's Abhandlung: die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drey ersten Jahrhunderten, Sulzb. 1832; ich kann ihr jedoch nicht durchgehends beystimmen, wie in Beziehung auf Origenes unten nachgewiesen ist. Vgl. die treffl. Recens. in der Evangel. Kirchen-Zeitung 1833. Nr. 36. ff.

diese Auffassungsweise an und betrachtete demnach, gleich seinen Vorgängern, den Tod Jesu in dreyfacher Beziehung als erlösend, versöhnend und heiligend, nur mit dem Unterschied, daß er die Wirkungen des Todes Jesu nicht nur auf die Menschheit, sondern auf die ganze Geisterwelt bezog (so schon Clem. Str. VII, 2.), und eine der irdischen Erlösungsthätigkeit des Herrn völlig analoge im Himmel annahm, womit er sich aber freylich von der Schriftlehre entfernte.

Sehr wichtig war endlich nach der alten Kirche die Eschatologie. Schon die ältesten Symbole sprechen die Lehre von der Wiederkunft des Erlösers zum Gericht über Lebendige und Todte, von der damit verbundenen Auferstehung der Leiber und der, darauf folgenden, endlichen Scheidung der Guten und Bösen aus (Irenäus in der Glreg, Origenes de Princ. praef. 5.) Zwischen den Tod und die Auferstehung setzen die meisten V. V. einen Zwischenzustand, der für die Gläubigen eine Vorschule für den Himmel sey, mit der Zukunft Christi aber lassen sie das tausendjährige Reich eintreten, wo dann auch die Natur verherrlicht und mit ihrer ganzen Lieblichkeit den Kindern Gottes dienstbar werden werde (nach Jesaj. 11, 6. 65, 25. Matth. 19, 29. 26, 25). Die sinnlichen Vorstellungen, welche sich eine Partei der Christen von diesem Reiche machte, veranlaßten die alexandrinischen Theologen geistigere Ideen über den Zustand dieses Reiches und über die Seligkeit überhaupt aufzustellen, namentlich war es Origenes, der den gröbern Chiliasmus mit Erfolg bekämpfte und die Idee der ewigen Seligkeit am reinsten und würdigsten auffaßte, dabey jedoch nach der andern Seite hin sich verirrte, indem er seine philosophischen Voraussetzungen auch hier in Anwendung brachte und demnach die Zukunft Christi als eine innerliche, rein-geistige dachte, indem er ferner zwar nicht die Auferstehung, aber die ewige Fortdauer der auferstandenen Leiber (wie überhaupt des materiellen Seyns) läugnete, und die Ewigkeit der Höllenstrafen, als unvereinbar mit dem Wesen Gottes, in welchem die Gerechtigkeit mit der Liebe identisch sey, verwarf. — Die Lehre von den Sakramenten war im dritten Jahrhundert noch nicht symbolisch geworden.

Dieß sind die Hauptpunkte, in denen sich Origenes mit seinen Principien an die herrschende Kirchenlehre anschloß

und ſie entweder weiter fortbildete oder eigenthümlich beſtimmte. Alles Weitere und Einzelne findet ſeine Stelle in dem Zuſammenhang ſeines dogmatiſchen Syſtems.

III.

Einen Verſuch dieſes darzuſtellen, enthält ſeine berühmte Schrift Περὶ Ἀρχῶν. Die Überſchrift dieſes Werkes wird verſchieden gedeutet. Rösler, Neander und Baumg.-Cruſ. behaupten, π. ἀ. heiße nicht von den Grundprincien des chriſtlichen Glaubens, ſondern „von den Grundprincipien alles Daſeyns" (des Seyenden); Andere, wie Huet (Origen. III, 2. 1.) Schröckh (K. G. IV. p. 111.), von Cölln, Schnitzer überſetzen: „von den erſten Gründen, von den Principien des chriſtlichen Glaubens." Letztere Erklärung ſoll dem Inhalte des Buches mehr entſprechen. Allein dieß iſt nicht der Fall, denn es handelt nicht, wie demnach zu erwarten wäre, von den erſten Elementen und Grundlagen des chriſtl. Glaubens, nicht von den στοιχείοις oder elementis — dieſe ſetzt und ſtellt es als bereits anerkannt und bekannt in der Vorrede voraus — es enthält vielmehr die wiſſenſchaftliche Entwicklung derſelben, die tieferen eſoteriſchen Lehren; es iſt kein Compendium, wie Rösler bemerkt, ſondern eine Darſtellung der Origenianiſchen Religionsphiloſophie; es will die, der Wiſſenſchaft geſtellte, Aufgabe durchführen und auf der Grundlage der Kirchenlehre (dieß wären eilich die ἀρχαὶ - fundamenta, principalia capitula) ein dogmatiſches Syſtem erbauen, und dazu ſcheint mir der Titel π. ἀ., in dem angegebenen Sinne nicht zu paſſen. Auch glaube ich nicht, daß ἀρχαὶ ohne weitern Zuſatz, ſo gebraucht werden können, wenigſtens wäre es ſehr undeutlich und ungenau ausgedrückt. Dagegen hat die erſtere Deutung den Sprachgebrauch jener Zeit für ſich; ſo ſchrieb Longin ein Buch περὶ ἀρχῶν, ſo haben wir von dem Neuplatoniker Damascius ein Werk über das Urprincip aller Dinge unter dem Titel: περὶ πρώτων ἀρχῶν [1]), ſo kommt überhaupt ἀρχαὶ bey den da-

1) Vollſtändig edirt von Kopp. Frankf. 1826. Vgl. Tennemann. Bd. 7. S. 363.

maligen Philoſophen gewöhnlich vor, und damit ſtimmt auch der Inhalt der Origenianiſchen Schrift wohl zuſammen; denn ſie behandelt vorzugsweiſe die ſpeculativen Fragen über das Verhältniß Gottes zur Welt, über Urſprung und Weſen der vernünftigen Geſchöpfe, über das Eine u. Mannigfaltige u. ſ. w. wobey ſie allerdings vom chriſtlichen Standpunkt ausgeht und von dirſem aus jene Fragen beleuchtet, wie ganz richtig Rufinus (in der Vorrede zu ſeiner Überſetzung) angiebt: De rebus talibus ibi disputat (Origenes), in quibus philosophi, omni aetate sua consumta, invenire potuerunt nihil. Hic vero noster, quantum potuit, id egit, ut creatoris fidem et creaturarum rationem, quam illi ad impietatem traxerant, ad pietatem converteret. Vgl. Marcellus v. Ancyra bey Euseb. cont. Marc. I, p. 23. ἔτι τῶν τοῦ Πλάτωνος μεμιμημένος ἀγμάτων καὶ τῆς τῶν ἀρχῶν παρ' αὐτῷ διαφορᾶς περὶ ἀρχῶν γέγραφε βιβλίον (Ωρ.) καὶ ταύτην τῷ συγγράμματι τὴν ἐπιγραφὴν ἔθετο. — Das Werk ſelbſt iſt in vier Bücher getheilt, deren erſtes von dem Göttlichen, von Gottes Weſen, von der Trinität und von dem Geiſterreiche, ſo fern es aus Gott ſtammt, das zweyte von der Welt, ihrem Urſprung, ihren Geſchöpfen und dem Wirken Gottes in der Welt und zum Heil der Welt, das dritte von dem Menſchen, als ſittlich freyem Weſen und von dem Verhältniß des göttlichen Gnadenbeyſtandes zu ſeiner Freiheit, das vierte von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung handelt; dieß vielleicht nach dem Vorbilde der Platoniker, die häufig zuerſt von dem Inhalte und dann von der Form der Philoſophie reden (Baumg.-Cruſius S. 244), oder weil Origenes die Lehre von der Schrift und ihrer Auslegung ſelbſt unter die Glaubensartikel rechnet (praef. 8.). Die Überſchriften der einzelnen Capitel ſind dieſe: 1. Buch, Cap. 1. von Gott, 2. von Chriſto, 3. vom heil. Geiſte, 4. vom Abfall, 5. von den vernünftigen Weſen, 6. vom Ende und der Wiederbringung, 7. vom Körperlichen und Unkörperlichen, 8. von den Engeln. 2. Buch Cap. 1. Von der Welt, 2. von der Fortdauer der körperlichen Natur, 3. vom Anfang der Welt und von den Urſachen derſelben, 4. daß der Gott des Geſetzes und der Propheten und der Vater des Herrn Jeſu Chriſti derſelbe ſey, 5. von dem Gerechten und Guten, 6. von der Menſch-

werdung Christi, 7. vom heil. Geiste, 8. von der Seele, 9. von der Welt und den Willensrichtungen der vernünftigen Kreaturen, 10. von der Auferstehung und dem Gericht, 11. von den Verheissungen. 3 Buch Cap. 1. Von dem freyen Willen, 2. von den feindseligen Mächten, 3. von der dreyfachen Weisheit, 4. von den menschlichen Versuchungen, 5. daß die Welt in der Zeit angefangen habe, 6. von der Zerstörung der Welt. 4. Buch Cap. 1. Von der Inspiration der heil. Schrift, 2. von der allegorischen Auslegung. Kurze Wiederholung des Vorigen [1]).

Bey der Behandlung der einzelnen Artikel verfährt Origenes so, daß er im Allgemeinen die fraglichen Dogmen zuerst auseinandersetzt, mit Vernunftgründen beweist, gegen etwaige Einwendungen vertheidigt, und dann erst Zeugnisse aus der Schrift hinzufügt, um das bereits Gefundene zu begründen, so besonders da, wo er Lehrsätze aus der Philosophie einmischt; wobey man deutlich sieht, daß ihm diese Lehren nicht aus der Schrift selbst entstanden, sondern schon anders woher bekannt sind.

Es könnte nun scheinen, als ob es zur Darstellung des origen. Systems nur eines Auszugs oder einer Übersetzung aus dem genannten Werke bedürfe; allein, davon noch abgesehen, daß wir es nur in einer lateinischen Übertragung besitzen, so zeigt schon die angegebene Reihenfolge der Kapitel, daß ihm die dazu nöthige Ordnung und Einheit fehle. Die einzelnen Lehren sind keineswegs nach dem innern Zusammenhang, den sie im Geiste des Verf. haben, entwickelt; ihre Verbindung ist häufig eine ganz äußerliche und willkürliche; Übergänge, wie diese: nachdem wir oben — nämlich 4 bis 6 Cap. vorher — von dieser Materie gehandelt haben, so wollen wir jetzt noch einige Bemerkungen hinzufügen, kommen nicht selten vor; selbst die, in der Einleitung angegebene, ohnehin sehr lose Folge der Dogmen ist nicht eingehalten, und wenn schon nicht zu läugnen, daß ein innerer

1) Eine etwas veränderte Cap. Eintheilung gibt Photius Cod. 8. indem er C. 4. 5. 6. 7. 8. des ersten Buchs unter der Überschrift: περὶ λογικῶν φύσεων, C. 1. 2 u. 3 des 2ten B. unter der Überschr.: περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισμάτων zusammenfaßt, und C. 2. 3. 4. des 3ten B. in eins begreift. — Nach den Bemerkungen des franz. Herausgebers scheint sie die ursprüngliche zu seyn, und die Mss. für sich zu haben.

Zusammenhang durch das Ganze hindurchgeht, vermißt man doch, wie überhaupt in jener Zeit, so auch an diesem Werke das Logische sehr, und muß gestehen, daß es ihm wenigstens in formeller Hinsicht nicht gelungen sey, die Aufgabe, die es sich gesetzt hat, zu lösen; ein systematisches Ganzes bildet es nicht. — Dazu fehlt ihm ferner die erforderliche Vollständigkeit. Denn, da es sich vorzugsweise mit philosophischen Lehren beschäftigt, so sind manche der wichtigsten, eigenthümlich christlichen, wie die von der Erlösungsthätigkeit, von dem Versöhnungstode Christi, vom Glauben, von den Sakramenten — ganz übergangen, andere, wie die Lehren vom Logos, vom Bösen, von der Sündhaftigkeit der Menschen u. s. w. nur mangelhaft behandelt, und wir sehen uns schon deßhalb genöthigt, die reichen Schätze dogmatischer Erörterungen aus den übrigen origenianischen Schriften zu benützen, wenn wir eine Übersicht seines ganzen Systems gewinnen wollen.

Weniger Gewicht lege ich auf zwey andere Bedenken, die man gegen die Brauchbarkeit jenes Werkes erhoben hat, nämlich, daß es eine Jugendarbeit sey, die Vieles enthalte, was der Verfasser selbst späterhin zurückgenommen habe, und daß sein griechischer Text von Häretikern verfälscht worden sey. — Was das erstere betrifft, so hat schon Tillemont in seinen trefflichen Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique Tom. III. pg 374. 551. die Zeugnisse gesammelt, aus denen hervorgeht, daß Origenes erst in gereiftern Jahren seine schriftstellerische Thätigkeit begonnen habe. Nun gehört ohne Zweifel das Buch π. ἀ. unter die frühesten; es ist vor seiner Reise nach Palästina im Jahre 230 (Euseb. H. Ec. VI, 24.), aber später als der Commentar zu Genesis, oder doch, als die ersten Tome desselben — denn Origenes beruft sich de Princ. I, 3, 5. ausdrücklich auf diese Arbeit — später als die verloren gegangenen Bücher von der Auferstehung (de Princ. II, 10, 1.) und später als die ersten Theile der Auslegung des Evangeliums Johannis geschrieben. Denn diese Arbeit war sein erster exegetischer Versuch, wie er Comment. in Joh. Tom. I. c. 4. andeutet, somit auch früher als die Erklärung der Genesis verfaßt [1]). Da nun der Commentar zum Johannes unmittelbar

1) Huet. Origen. I, c. 2. p. 88. ff.

nach seiner Rückkehr von Antiochien [2]) also ins Jahr 219 fällt, so kann die Schrift π. ἀ. nicht vor den Jahren 220—224 entstanden seyn; damals war aber Origenes (geb. 185) mindestens 36 bis 38 Jahre alt, und somit darf sie nicht mehr als eine Jugendarbeit betrachtet werden. Sie ist allerdings mit jugendlicher Frische und Lebendigkeit geschrieben, sie spricht seine kühnen Speculationen mit mehr Profusion und weit offener und freyer aus, als seine Schriften aus späterer Zeit, wo ihn manche Erfahrungen vorsichtiger gemacht hatten; dennoch finden wir auch in diesen spätern Schriften ganz dieselben Ideen, die nämlichen Prinzipien, die nämlichen Irrthümer, die dort entwickelt sind, ja es wird in dem Buch π. ἀ. kaum Eine Lehre vorkommen, die nicht auch in den Commentaren zum Matthäus und zu dem Römerbrief oder in den Büchern gegen Celsus (die in die Jahre 245—49 fallen) wenigstens angedeutet wäre.

Was das andere Bedenken betrifft, so ist es wahr, daß sich Origenes selbst in einem Briefe an Freunde (Oper. O. Tom. I. p. 5 u. 6.) beklagt, ein Ketzer, mit dem er in Gegenwart vieler Zeugen eine Unterredung gehabt, habe die Abschrift des dabey verfaßten Protokolls genommen, und nach Willkühr hinzugefügt, ausgethan oder verändert, diese entstellte Abschrift sodann verbreitet und für Origenes eigenes Werk ausgegeben; und so hätten noch Einige gethan. Allein diese einzelnen Fälle, die sich nur auf jene Protokolle beziehen, beweisen nichts für die Verfälschung der übrigen schriftstellerischen Arbeiten unseres Origenes, wie schon Alexander Natalis (Hist. Eccl. III. Dissert. XVI de fide Orig.) richtig erkannte. — Späterhin hat sein Übersetzer Rufinus dieselbe Klage wiederholt, erweitert und ein Schriftchen verfaßt, in quo, (wie er selbst sagt) evidentibus, ut arbitror, probamentis, corruptos esse in quamplurimis ab haereticis et malevolis libros ejus, ostendimus, et praecipue istos, περὶ ἀρχῶν; (Prologus Rufini in lib. π. ἀ. Vgl. desselben Apologie an Anastasius in Hieron. Opp.

2) wohin er zur Mutter des Kaisers Alexander Severus, Mamäa, gerufen worden war. Euseb. a. a. O. 21. Ganz irrig ist es, wenn Ammon (Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. 2te Hälfte, 1. Abth. S. 85. sagt, daß Origenes nach seinem fünfzigsten Lebensjahre die Bücher von den Grundsätzen geschrieben habe.

ed. Vallarsi T. II.), was dann Huet. Origen. III. p. 289. und p. 254, Cave Hist. litt. p. 115. ff. und viele Andere nachsagten. Dagegen bemerkte jedoch schon Hieronymus mit Recht, „daß weder Eusebius noch Didymus, diese ältesten Vertheidiger des Origenes, von solchen Verfälschungen etwas gewußt, vielmehr die Stellen, in denen man dergleichen finden wollte, für ächt gehalten, nur aber anders gedeutet hätten; daß einzelne, bey Origenes vorkommende Widersprüche noch gar nicht berechtigen, auf eine Depravation seiner Schriften zu schließen, da Ähnliches bey den meisten Kirchenlehrern vorkomme“ (Apol. II. adv. Rufin. c. 4 u. 5). Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Rufin jenen Verdacht nur deßhalb erhoben hat, um die Orthodoxie seines verehrten Origenes, die damals schon in üblem Rufe stand [1], zu retten; wirklich zeigt auch eine genaue Vergleichung, daß sämmtliche Irrthümer, die ihm Schuld gegeben werden, noch heute in seinen Werken, insbesondere in dem π. ἀ. stehen, und mit seinem ganzen System aufs innigste zusammenhängen. Trefflich sagt hierüber, de la Rue in der Praef. zu Vol. I. p. 3.: Quaecunque a veteribus in Origenianis scriptis reprehensionis et censura digna visa sunt, ea non uno duobusve enunciatis continentur, quae e solis π. ἀ. libris excerpta sint, et ab Origeniano proposito disjunctissima. Corpus ipsum est Origenianae doctrinae, argumentum operis περὶ ἀρχῶν, fundamenta, quibus integrum nititur Origenis systhema, columnae, quarum una eversa totum ruere necesse est aedificium. — Denique quae veteribus vitiata visa sunt in libris π. α'. eadem videas in aliis hujus scriptoris operibus dispersa; doctrina ubique eadem, eadem singularia ubique sunt opinamenta.

Von dieser Seite schiene somit die Integrität des Buches nicht gefährdet; aber wir besitzen es, mit Ausnahme weniger Fragmente, gar nicht mehr in der Urschrift, sondern in der La-

1) Während die größten Theologen des 4ten Jahrhunderts ihn verehrten und von ihm lernten, hatte der heil. Pachomius erklärt, daß, wer seine Schriften lese und seine Irrthümer annehme, zuverläßig in die Hölle gestürzt werden solle; darnach hatte Epiphanius wider ihn geschrieben (Haeres. 6, 4.) und gepredigt, ja noch ganz kürzlich (J. 394) seine Lehren öffentlich verdammt. Hieron. Ep. ad Pammachium.

teiniſchen Überſetzung, welche der Presbyter Rufin im im Jahre 397 zu Rom verfaßt hat, und dieſe Überſetzung unterliegt dem Verdachte großer Untreue. Der Verfaſſer beſchreibt ſelbſt in der Vorrede das Verfahren, welches er dabey angewendet hat. Er folge hierin, ſagt er, dem Beyſpiele ſeines Collegen (des Hieronymus), der bereits über 70 Homilien des Origenes überſetzt und, wenn er im griechiſchen Text etwas Anſtößiges gefunden, ita elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniat. An dieſe Grundſätze ſeines verehrten Vorgängers ſchließe er ſich um ſo mehr an, als die Schriften des Origenes und namentlich die π. ἀ. vielfach von Ketzern gelitten hätten; Sicubi ergo nos in libris ejus aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in caeteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus, aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus affirmatam. Außerdem habe er zur Aufhellung und Ergänzung kürzerer und dunklerer Stellen ausführlichere, aus deſſen übrigen Schriften beygezogen, jedoch nichts von dem Seinigen hinzugethan, ſondern den Origenes überall ſelbſt reden laſſen, licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus. — Als Hieronymus dieſe Überſetzung zu Geſicht bekam, gerieth er darüber in den heftigſten Unwillen, beſchuldigte ſie vielfacher Irrthümer und ſetzte ihr eine eigene wortgetreue Übertragung entgegen, die jedoch, bis auf wenige Bruchſtücke, verloren gegangen iſt [1]) (Ep. ad Pammach. et Ocean. Martianay p. 41). In einer ſpätern Schrift (Apolog. adv. Rufinum I.) erklärt er ſich noch beſtimmter: Quum contulissem cum Graeco, illico animadverti, quae Origenes de Patre et Filio et Spiritu s. impie dixerat et quae Romanae aures ferre non poterant, in meliorem partem ab interprete commutata. Caetera autem dogmata, de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum et multo his deteriora, quae

1) Den Streit, in welchen Hieronymus mit Rufin darüber gerieth, hat Huet im 2. Buch ſeiner Origen. c. 4. und Walch im 7. Th. der Hiſt. der Ketzereien mit gewohnter Gründlichkeit erzählt. Neander K. G. II. Abtheilung 3. S. 960.

longum esset retexere, vel ita vertisse, ut in Graeco invenerat, vel de commentariolis Didymi — qui Origenis apertissimus propugnator est, exaggerata et firmiora posuisse. Vgl. Epist. 94. ad Avitum: quae insania est, paucis de Filio et Spiritu s. commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, caetera ita ut scripta sunt protulisse in medium. — Wir haben also hier ein doppeltes Urtheil, eins von Rufin, wornach seine Übersetzung eine völlige Umarbeitung des Originals wäre, eins von Hieronymus, wornach sie nur wenige Veränderungen in dem Artikel von der Trinität erfahren hätte, und diese Verschiedenheit des Urtheils finden wir auch bey den spätern Kirchenhistorikern wieder, indem die einen das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt für ganz unbrauchbar zur Ermittlung des Origen. Lehrbegriffs halten, andere dem Hieronymus beystimmen. Die erstere Ansicht ist die herrschende geworden; ihr folgen Huet (Origeniana p. 254. 289.) Alexander Natalis (pessimae fidei interpres Rufinus); Cave (Origenis sententia — vix ac ne vix quidem deprehendi potest) Walch, u. A.; — die letztere findet sich bey de la Rue in der Vorrede zu den Werken des Origenes p. 4. paucula additamenta, quae in illa interpretatione de suo contulit Rufinus nullibi (si modo forte aliquot de Trinitate loca exceperis) veram Origenis mentem adulterant, und dieser Ansicht trete ich aus folgenden Gründen bey:

a) Warum sich Rufin einer größern Untreue, als er wirklich begangen hat, schuldig giebt, ist leicht erklärlich; hatte er einmal eine Verfälschung der Origen. Schriften durch Ketzer behauptet, so mußte er sich auch bey der Übersetzung den Anschein geben, als ob es vieler Verbesserungen und Berichtigungen bedürfe, um den ursprünglichen Text wieder herzustellen;

b) dagegen läßt sich kein Grund denken, warum Hieronymus die Änderungen auf das Dogma von der Trinität beschränkt haben sollte, wenn er auch an andern Artikeln ähnliche Verfälschungen entdeckt hätte. In seinem Interesse lag es, die Übersetzung als ganz untreu darzustellen, und sein Haß gegen Rufin ließ ihn gewiß nichts übersehen.

c) Auch wird sein Urtheil an andern Orten von letzterem selbst bestätigt; so sagt er (Invectiv. adv. Hieron. 1.) er habe

nicht verſprochen, Alles, was irrig ſey oder mit ſeinem eigenen Lehrbegriff ſtreite, zu ändern, ſondern nur ſolche Stellen, welche andern Stellen des Origenes widerſprächen; und noch beſtimmter in der Vorrede zum 5ten Buch π. ἀ. „illud — commoneo, quod sicut in prioribus libris fecimus, etiam in istis (III et IV.) observavimus, ne ea, quae reliquis ejus sententiis et nostrae fidei contraria videbantur, interpretarer, sed velut inserta ab aliis praeterirem. De creaturis vero et rationabilibus, si quid novi dixisse visus est, quia non in hoc est summa fidei — neque in his libellis neque in superioribus (I et II.) praetermisi. Nimmt man dazu, daß dieſelben Irrthümer, die dem Origenes in den letztgenannten Artikeln von Hieronymus und andern ſpätern Gegnern Schuld gegeben werden, ganz ſo im lateiniſchen Texte ſtehen, ſo kann man nicht mehr zweifeln, daß ſich die Ruſiniſchen Interpolationen faſt ausſchließlich auf die Trinität beziehen;

d) und ſelbſt dieſe ſcheinen mir nicht ſehr erheblich zu ſeyn, da die Lehre vom Logos, wie ſie ſich gegenwärtig im Lateiniſchen findet, große formelle und materielle Ähnlichkeit mit der gleichzeitig im I. Tom. des Comment. zum Johannes gegebenen Entwicklung (ſ. unten) hat. Außerdem iſt noch zu bemerken, daß uns ein bedeutendes griechiſches Fragment aus dem III. B. π. ἀ. in der Philokalie erhalten iſt. Vergleicht man damit die lateiniſche Überſetzung, ſo ſieht man, daß ſie zwar nicht wortgetreu, ſondern umſchreibend und ungenau iſt, doch aber im Allgemeinen den Sinn des Grundtextes wiedergiebt. — Ferner finden ſich bey Ruſin häufig wörtliche Wiederholungen und gleichlautende Wendungen an verſchiedenen Orten, was ebenfalls auf ein Anſchließen ans Original hinweiſt; wie denn auch die Merkmale der Origen. Schreibart [1]), die Menge

1) Huet. Orig. p. 288. Redundat stilus Origenis et diffluit. Quam ob rem ipsius ἄμετρον φλυαρίαν καὶ ταυτολογίαν carpit Eustathius, Antiochus et Epiphanius eumque seminarium loquacitatis appellat Theophilus. Eustathius ſagt ſogar ἄνω καὶ κάτω ταυτολογοῦ γραφῆς. — Das Gegentheil davon

der Citate aus der heil. Schrift, die Fülle und Breite des Stils, die schon die Alten tadelten, in der Übersetzung nicht zu verkennen ist.

Aus diesen Gründen halte ich das Περὶ Ἀρχῶν auch in seiner gegenwärtigen Gestalt noch immer für brauchbar und zweifle nicht, daß es im Allgemeinen den Sinn des Verfassers ausdrücke, mit Ausnahme einzelner Stellen über den Sohn, über die Trinität, über die Materie und deren Fortdauer, wobey wir jedoch dem Übersetzer leicht nachkommen können, wenn wir die Fragmente vergleichen, die uns Hieronymus in seinem Brief an den Spanier Avitus (Ep. 94.), zum Theil in wortgetreuer lat. Übertragung, und Justinian, am Ende seines berühmten Erlasses, an den Patriarchen von Konstantinopel (Epist. Justin. ad Mennam bey Mansi: Sacrorum Conciliorum nova Coll. T. IX) im Original aufbehalten hat.

Der überzeugendste Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht bleibt indessen immer die genaue Vergleichung mit den übrigen griechischen Schriften des Origenes, und eine solche beabsichtige ich mit der folgenden Darstellung seines Systems zu verbinden. — Ich habe sie deßhalb vorzugsweise auf die noch im Original vorhandenen theologischen Schriften, namentlich auf die acht Bücher gegen Celsus, auf die Abhandlungen über das Gebet und das Martyrthum, und auf die beyden, für diesen Zweck besonders wichtigen, Commentare zum Johannes und Matthäus gegründet. Nächst diesen habe ich die verschiedenen griechischen Fragmente, die noch von den Büchern περὶ ἀρχῶν und mehreren exegetischen Arbeiten übrig sind, sodann die griechischen Homilien, letztere jedoch, so wie die Scholien (aus den Catenen), mit Vorsicht gebraucht, seltener die lateinischen Überreste, und auch hier wieder die Homilien am seltensten und meist nur vergleichungsweise, weil diese am meisten verdächtig sind. Am wenigsten aber wagte ich den Commentar zu den Römern zu benützen, der nach der Peroratio Rufini in explanationem Origenis super Epist. Pauli ad Rom. Vol. IV. eine gänzliche Umgestaltung durch den Übersetzer erfahren zu haben scheint. —

hauptet Erasmus, dessen Lobrede auf den Stil des Origenes in den Centuriis Magd. C. III. wiederholt ist. Das Richtige liegt in der Mitte. Cave a. a. O.: Stilo usus est perspicuo et facili sed diffuso nimis et redundanti.

Dazu habe ich dann die wichtigsten Parallelstellen aus dem π. ἀ. beygesetzt oder doch citirt und diese selbst als Quelle nur da gebraucht, wo die Treue der Übersetzung keinem Zweifel unterliegt oder wo die griechischen Schriften ohne Auskunft lassen. — Durch dieses Verfahren wird sich meine Ansicht über jenes wichtige Buch, wie ich hoffe, als richtig ausweisen, und überhaupt die ganze Darstellung an Sicherheit gewinnen.

Zum Schlusse noch ein Verzeichniß der uns bekannten Schriften des Origenes [1]). Bekanntlich wurden sie schon von den Alten in zwey Klassen, in theologische Abhandlungen, συντάγματα, und in biblische Erklärungsschriften, ἐξηγητικά eingetheilt. Sie sind nach der Zeitfolge diese:

Zu Alexandria bis zum Jahre 230.

Theolog. Abhandlungen.	Exegetische.
Περὶ ἀναστάσεως 2 B. in wenigen griech. Fragm.	V Τόμοι zum Evangelium Johannis.
Περὶ ἀρχῶν 4 B.	XII T. zur Geneſis lat. Fragm. Erklärung der ersten 25 Pſalmen und
Στρωματεῖς 10 B. verloren.	V T. zu den Klagliedern; beydes in wenigen unſichern Fragm.

Vom Jahr 230 bis zur Regierung des Philippus (244.)

Περὶ μαρτυρίου	XXX Τομ. zum Jeſaias. Wenige lat. Fragmente.
Περὶ εὐχῆς	XXV T. zum Ezechiel. Ganz verlaren. Die übrigen Τόμ. zum Evang. Johannis; wovon noch T. 6. 10. 13. 19. 20. 28. 32 ganz u. 4. 5. in einigen Fragmenten vorhanden ſind.
	X T. zum Hohenlied. zum Theil in lat. Fragm.

1) S. Eusebius. Hist. Eccl. VI. und die fleißigen Abhandlungen in Huets Origen. L. III. und in den Einleitungen bey de la Rue; ferner bey Tillemont a. a. O. 553. 775.

Unter der Regierung Philipps v. J. 244 — 249.

XXV T. zu den zwölf Propheten; bis auf einen kleinen Rest verloren.

XXV T. zum Matthäus wovon T. X — XVII. noch im Original u. einige Fragm. auch eine alte lat. Übersetzung vorhanden.

Der Commentar zu den Römern; nur noch in der lat. Überarb. Rufins.

Bruchstücke aus and. Apost. Briefen.

Κατὰ Κελσοῦ 8 B. *)

In diese Periode fallen auch die zahlreichen Homilien über einzelne Abschnitte des Pentateuchs, über die B. B. Josua, Richter, Könige, die Psalmen, die Propheten und Evangelien, — welche von Origenes meist aus dem Stegreif gehalten, von Tachygraphen nachgeschrieben wurden und zum Theil in den lateinischen Übersetzungen und Überarbeitungen von Rufin und Hieronymus vorhanden sind. Von zweifelhafter Ächtheit sind die σημειώσεις oder kurzen Randbemerkungen des Origenes, welche de la Rue aus den Catenen der Väter gesammelt hat; erwiesen unächt und später ist der Dialog: περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως.

Zur Erklärung Origenianischer Ideen könnte Manches aus den Schriften seiner Vertheidiger und Verehrer, namentlich des Pamphilus, Eusebius, Basilius und der beyden Gregore, besonders des von Nyssa, beygebracht werden. Letzteren, nebst den vorhandenen Nachrichten über spätere Origenisten habe ich hin und wieder in den Anmerkungen benützt, die weitere Geschichte der Fortbildung der Origen. Ideen einer besondern Arbeit vorbehalten. Dagegen zog ich die Gegenschriften, beson-

*) Vgl. darüber: Mosheims Übersetzung, Hamburg 1745. Vorrede. Neander: Kirchen-Gesch. 1 Bd. 1 Abth. S. 166. ff. u. Philippi, de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere. Berl. 1836, wo mit siegreichen Gründen erwiesen wird, daß Celsus ein eklektischer Epikuräer gewesen sey.

ders die Verzeichnisse Origenianischer Irrthümer, überall zu Rath; die wichtigsten derselben sind die von Methodius bey Photius Cod. 234 u. 235.) wie überhaupt viele Bemerkungen von Photius selbst; bey Pamphilus, in der Apologie (Opp. Orig. Tom. IV.); bey Photius von einem Ungenannten Cod. 117; von Epiphanius die 64ste Häresie; von Hieronymus, Epist. ad Pammach. J. 397., Apol. in Rufinum II. u. Epist. ad Avitum; von Theophilus, in einem Synodalschreiben (bei Mansi Tom. III.) und im zweyten Osterbrief (gewöhnlich bey Hieronymus) von Justinian Epist. ad Mennam, nebst den Akten der Synode zu Konstantinopel vom Jahre 545. — Vgl. Ch. W. Franz Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereyen. Thl. 7.

Anhang.

Das oben Seite 32 ermähnte Urtheil des Vinc. Lirin. Commonit. p. 300. lautet alſo: Je gelehrter und geiſtreicher ein Irrlehrer iſt, deſto größer die Verſuchung, die von daher der Kirche droht, sed ego ita arbitror, quod cum multos in hoc tentandi genere proferre valeamus, nemo paene sit, qui Origenis tentationi valeat comparari, in quo plura adeo praeclara, adeo singularia, adeo mira extiterunt, ut inter initia habendam cunctis adsertionibus ejus fidem quivis facile judicaret. Nam si vita facit auctoritatem, magna illi industria, magna pudicitia, patientia, tolerantia. Si genus vel eruditio: quid eo nobilius, qui primum in ea domo natus est, quae est inlustrata matyrio, deinde pro Christo non solum patre sed omni quoque facultate privatus, tantum inter sanctae paupertatis profecit angustias, ut pro nomine dominicae confessionis saepius, ut ferunt, adfligeretur. Neque vere haec in illo sola erant, quae cuncta postea tentationi forent; sed tanta etiam vis ingenii, tam profundi, tam acris, tam elegantis, ut omnes paene multum longeque superaret: tanta doctrinae ac totius eruditionis magnificentia, ut pauca forent divinae, paene fortasse nulla humanae philosophiae, quae non penitus adsequeretur: cujus scientiae cum Graeca concederent, Hebraea quoque elaborata sunt. Eloquentiam verò quid memorem cujus fuit tam amoena, tam lactea, tam dulcis (?) oratio, ut mihi ex ore ipsius non tam verba quam mella quaedam fluxisse videantur? Quae non ille persuasu difficilia disputandi viribus elimpidavit? Quae factu ardua non ut facillima viderentur effecit? Sed forsitan argumentorum tantummodo nexibus adsertiones suas texuit? Immo planè nemo unquam magistrorum fuit, qui pluribus divinae legis uteretur exemplis. Sed, credo, pauca conscripsit? Nemo mortalium plura; ut mihi sua omnia non solum non perlegi, sed ne

inveniri quidem posse videantur. Cui ne quidquam ad scientiae instrumenta deesset, etiam plenitudo exabundavit aetatis. Sed forsan discipulis parum felix? Quis unquam felicior? Nempe innumeri ex suo sinu doctores, innumeri sacerdotes, confessores et martyres exstiterunt. Jam vero quanta apud omnes illius admiratio, quanta gloria, quanta gratia fuerit, quis exsequi valeat? Quis non ad eum paullo religiosior ex ultimis mundi partibus advolavit? Quis christianorum non paene ut prophetam, quis philosophorum non ut magistrum veneratus est? — — De cujus incredibili quadam scientia si quis referentibus nobis christianum non accipit testimonium saltem testificantibus philosophis gentilem recipiat confessionem. Ait namque Porphyrius, excitum se fama illius Alexandriam fere puerum perrexisse ibique eum vidisse jam senem, sed plane talem tantumque, qui arcem totius scientiae condidisset. Dies me citius defecerit, quam ea, quae in illo viro praeclara extiterunt vel ex minima saltem parte perstringam: quae tamen omnia non solum ad religionis gloriam, sed etiam ad tentationis magnitudinem pertinebant. Quotus enim quisque tanti ingenii, tantae doctrinae, tantae gratiae virum a se facile deponeret ac non illa potius uteretur sententia, se cum Origene errare malle, quam cum aliis vera sentire? Et quid plura? Eo res decidit, ut tantae personae, tanti doctoris, tanti prophetae non humana aliqua, sed, ut exitus docuit, nimium periculosa tentatio plurimos a fidei integritate deduceret. Quam ob rem hic Origenes, tantus ac talis, dum gratia Dei insolentius (?) abutitur, dum ingenio suo nimium indulget sibique satis credit, cum parvi pendet antiquam christianae religionis simplicitatem, dum se plus cunctis sapere praesumit, dum ecclesiasticas traditiones et veterum magisteria contemnens quaedam scripturarum capitula novo modo interpretatur, meruit, ut de se quoque ecclesiae Dei diceretur: Si surrexit in medio tui

Propheta, non audies verba prophetae illius, et item: qui tentas vos, inquit, dominus, Deus vester utrum diligatis eum an non. Vere non solum tentatio, sed etiam magna tentatio, deditam sibi atque in se pendentem ecclesiam admiratione ingenii, scientiae, eloquentiae, conversationis et gratiae, nihil de se suspicantem, nihil verentem, subito a veteri religione in novam prophanitatem sensim paulatimque traducere (?).

Dogmatisches System

des

Origenes.

Erſter Abſchnitt.

Von der Gottheit.

I.

Gott der Vater; ſein Weſen und ſeine Offenbarung.

Um einen richtigen Begriff von Gott zu gewinnen muß man zuvörderſt alle Vorſtellungen von Körperlichkeit, von materieller Größe oder räumlicher Beſchränkung entfernen und ihn als ein durchaus überſinnliches, immaterielles, rein geiſtiges Weſen denken a). Nichts iſt ſeiner unwürdiger, nichts iſt irriger, als die entgegengeſetzte, anthropomorphiſche Anſicht. Zwar ſchreibt ihm die Schrift häufig menſchliche Geſtalt, menſchliche Glieder und Geberden zu, ja ſie giebt ihm die Namen und Prädikate von Thieren und andern Dingen, allein dieß geſchieht nur vermöge einer liebreichen Herablaſſung zu den Menſchen. Sie verfährt darin wie ein weiſer Erzieher, der ſich an die Faſſungskraft der Schwachen anbequemt und mit den Kindern kindlich — zuweilen kindiſch — redet, damit er von ihnen verſtanden werde. Die Wenigſten vermögen die Idee Gottes in ihrer Reinheit und Erhabenheit zu faſſen; darum redet er wie ein Menſch mit den Menſchen, wird

a) Comment. in Johannem. Tom. XIII. c. 21. (Opp. Vol. IV. p. 230.) Οὐσία θεοῦ τὸ πνεῦμα. 23. ἀνάγκη αὐτὸν ἀσώματον τυγχάνειν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον. De Principiis I, 1, 6. Deus, intellectualis natura simplex — nat. simplex et tota mens — incorporeus — corporeae admixtionis alienus. (Vol. I, p. 50. 51.) Vgl. oben S. 54.

gewiſſermaßen ſelbſt ein Menſch und bringt ihnen die Wahrheit in derjenigen Form nahe, in welcher ſie Alle aufzunehmen fähig ſind; wobey es dann den Verſtändigern überlaſſen bleibt, den geiſtigen Sinn ſolcher Ausdrücke zu finden [b]). Es ſind dieß gleichſam vorläufige Bilder und Geſtaltungen Gottes, welche er aufhören wird zu ſeyn, wenn wir zur Anſchauung ſeines Weſens herangereift ſind, ſymboliſche Bezeichnungen ſeiner göttlichen Eigenſchaften und geiſtigen Thätigkeiten, wie die heilige Schrift ſelbſt andeutet [c]). Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich mit andern Ausdrücken, die etwas Materielles von Gott auszuſagen ſcheinen, wie mit dem Ausdruck Licht und Feuer oder verzehrendes Feuer; auch dieſe ſind nicht buchſtäblich zu nehmen, ſondern als Symbole ſeines überſinnlichen Weſens, ſeiner geiſtigen Natur zu faſſen. Licht bedeutet die Kraft Gottes (den Sohn), durch welche er den endlichen Geiſt erleuchtet, verzehrendes Feuer heißt er, nicht weil er körperlichen und brennbaren Stoff, ſondern weil er das Schlechte, Sündliche, durch ſein Einwohnen in den Seelen vertilgt [d]). Eben ſo iſt es mit der Stelle Evang. Joh. 4, 24: Gott iſt ein Geiſt. Durch πνεῦμα wird zwar im gewöhnlichen Sprachgebrauch Alles, was der gröberen Maſſe entgegengeſetzt iſt, z. B. Hauch, Lebenskraft, ätheriſcher Leib, bezeichnet, weßhalb ſich diejenigen, die Gott für ein körperliches Weſen halten, darauf berufen; daß aber πνεῦμα auch im Gegenſatz gegen Alles, auch ſein Materielle, vom rein Intellektualen gebraucht werde, erhellt aus 1. Korinth. 3, 5. 6. 16, und der Zuſammenhang, in dem die angeführte Stelle des Johannes ſteht, zeigt deutlich, daß dort jeder Gedanke an Körperlichkeit auszuſchließen iſt; denn ſie ſoll die irrige Vorſtellung der Sama-

b) Contra Celsum IV, 71. Comment. in Matth. Tom. XVII, 18 u. 20. (Opp. Vol. III. p. 797.) Homil. in Genesin III, 2. (Vol. II, 67.) Homil. in Jeremiam XVIII, 6. (ib. III, p. 248.)

c) a. a. O. und Fragmenta in Luc. (Vol. III, p. 982 ff.) Selecta in L. Regum Vol. II, p. 479.

d) in Joh. T. XIII, 23. Vgl. de Princ. I. 1, 1. — Contr. Cels. IV, 13. VI, 70. 72. de Princip. I, 1, 2. — Comment. in Matth. XVII. 19. Homil. in Ezech. I, 3. (Vol. III. p. 356.) Selecta in Psalmos (Vol. II.) p. 572. Die erleuchtende und verzehrende Thätigkeit Gottes iſt dieſelbe.

riterin, die ſich Gott durch Raum und Ort eingeſchränkt dachte e), berichtigen. Wäre Gott körperlich, ſo müßte er auch veränderlich und vergänglich ſeyn; denn jeder Körper beſteht aus der Materie, und dieſe iſt, obwohl an ſich ohne Qualität, doch unendlich wandelbar, aller möglichen Beſchaffenheiten fähig und verweslich f): ſo müßte er ferner theilbar ſeyn; denn alles Körperliche iſt theilbar, und daraus würde weiter folgen, daß die Elemente (Grundſtoffe), aus welchen jedes Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt iſt, früher da ſeyen, als ihr Schöpfer und Urgrund ſelbſt. Beyde Meinungen aber ſind gleich verwerflich und gottlos g). — Auf die Geiſtigkeit der göttlichen Natur weiſt auch die Analogie des menſchlichen Geiſtes hin; denn iſt dieſer, wie nicht bezweifelt wird, über das Materielle erhaben, weil er das Vermögen beſitzt, das Überſinnliche zu betrachten, das Göttliche zu erkennen und zu ſchauen: ſo muß dieß noch vielmehr von dem abſoluten Geiſte gelten, da zwiſchen beyden eine nahe Verwandtſchaft ſtattfindet. Der menſchliche iſt das Abbild des göttlichen und gleich ihm geiſtiger und überſinnlicher Natur; ſobald er ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird, erkennt er auch dieſe Verwandtſchaft und damit die Geiſtigkeit Gottes. Die Vorſtellung von einem körperlichen Gott widerſpricht daher ſchon dem allgemeinen religiöſen Bewußtſeyn, der κοινῇ ἐννοίᾳ h).

---

e) in Joh. XIII, 23. c. Cels. VI, 70. Vg. de Princ. I, 1, 4.

f) in Joh. XIII, 21. Vg. de Princ. II, 4, 3. in Ep. ad Rom. III. 1. (Vol. IV. p. 503.)

g) de Oratione 23. (Vol. I. p. 234.) Man darf nicht ſagen: ἐν σωματικῷ τόπῳ εἶναι τὸν θεόν· ἐπεὶ τοῦτῳ ἀκόλουθόν ἐστι καὶ σῶμα αὐτὸν εἶναι λέγειν· ᾧ ἕπεται δόγματα ἀσεβέστατα, τὸ θνητὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι. de Princip. I, 1, 6. Deum vero, qui omnium est principium, compositum esse non est putandum, ne forte priora ipso inveniantur elementa esse, ex quibus compositum est omne, quidquid illud est, quod compositum dicitur. c. Cels. IV, 14. am Ende.

h) Exhortatio ad Martyrium 47. (Vol. I. p. 306.). φιλόζωοι ἄνθρωποι, πίσμα λαβὼν περὶ οὐσίας λογικῆς ψυχῆς, ὡς ἐχούσης τι συγγενὲς θεῷ. νοερὰ γὰρ ἑκάτερα καὶ ἄϋλα. de Princip. I, 1. Nolunt (die Gegner dieſer Lehre) hoc intelligi, quod propinquitas quaedam sit menti ad Deum, cujus et ipsa mens intellectualis imago sit, et per haec possit ali-

Wie nun Gottes Wesen von aller körperlichen Beymischung frey ist, so ist es auch über alle räumliche Beschränkung erhaben. Die Vernunft (auch die unsrige), bedarf überhaupt zu ihrer Thätigkeit keines Ortes, sie ist mit ihrem Denken und mit ihrer Bewegung nicht an räumliche Verhältnisse gebunden, also auch die höchste Vernunft, der absolute Geist, nicht. Dieser ist weder in sich noch von außen her begrenzt, wird durch Nichts umschlossen, sondern erfüllt, durchdringt und umfaßt das All der Dinge mit seiner göttlichen Kraft, nicht in räumlicher Ausdehnung, nicht wie ein Körper den andern in sich schließt, sondern vermöge seiner Vorsehung und Heilsordnung i). Raum und Größe ist für ihn gar nicht vorhanden: er ist kein Theil des Ganzen, denn der Theil ist etwas Unvollkommenes; aber auch nicht das Ganze, denn das Ganze besteht aus Theilen k): er ist vielmehr ein durchaus einfaches Wesen, in welchem keine Vielheit, keine Mannigfaltigkeit, keine Bewegung, kein Mehr oder Minder stattfindet; er ist das schlechthin Eine, die absolute Einheit l), und dieß nicht nur der Zahl nach — denn er ist über jeder Zahl — sondern auch seiner innersten Natur nach, denn er wird niemals anders, er verändert sich in seinem Wesen

---

quid de divinitatis sentire natura. c. Cels. III, 40. VII. 38. VIII, 49.

i) de Oratione 23. Vgl. de Princ. I, 1, 6. II, 1, 3. c. Cels. IV, 5. VII, 35. VI, 71. IV, 12. Wenn die Schrift sagt, daß Gott zu den Propheten herabfahre, so ist dieß nicht von einer Ortsveränderung, sondern von seiner Herablassung zur menschlichen Schwachheit zu verstehen. IV, 14.

k) Sel. in Psalm. p. 764. οὐ τόπου ὁ Θεός. c. Cels. I, 23. de Princ. a. a. O.

l) c. Cels. VII, 38. ἁπλοῦς. in Joh. I, 22. ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἐστὶ καὶ ἁπλοῦν, im Gegensatz zu dem Erlöser, welcher πολλά ist (s. unt.). Select. in Psalm. p. 821. τὸ ἓν. de Princ. a. a. O. 6. Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς et, ut ita dicam ἑνάς, et mens ac fons, — — — Natura illa simplex et tota mens nihil dilationis ac cunctationis habere potest, ne per hujusmodi adjunctio-

nicht, ſondern bleibt, ſich ewig ſelber gleich, unwandelbar und unveränderlich was er iſt, und wie er iſt. Dieß deutet er ſelbſt an in den Worten des Exodus 3, 14. „Ich bin der ich bin," vgl. Pſalm 102, 28. m).

An ſich betrachtet, kommt ihm Nichts von Alle dem, was wir an den Geſchöpfen bemerken n), überhaupt kein Prädikat und keine Eigenſchaft zu. Erſt in dem Sohne hat ſich das göttliche Weſen näher beſtimmt und ſeinen verborgenen Reichthum entfaltet; dieſer iſt das abſolute Leben, die abſolute Wahrheit, das Licht und die Kraft Gottes (ſ. unten); Gott aber, als Vater oder Urgrund, iſt nicht ſelbſt das Licht, nicht ſelbſt das Leben und die Wahrheit, auch vielleicht nicht der Geiſt, ſondern etwas noch Höheres und Einfacheres, das reine, abſolute Seyn, ja wohl noch über das Weſen, über das Seyende und über den Geiſt erhaben, wie Plato in der Republik lehrt o). Daher iſt er auch, ſeinem innern Weſen nach, dem Menſchen unbegreiflich und nur aus ſeiner Offenbarung nach Außen, aus den Geſchöpfen, welche gleichſam Strahlen ſei-

---

nem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinae naturae simplicitas, ut ne quod est principium omnium compositum inveniatur et diversum et sit multa non unum.

m) c. Cels. I, 21. IV, 14. Τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος — τὸ ἀναλλοίωτον τοῦ θεοῦ. Homil. in Reg. I, 4.

n) c. Cels. VI, 62. φύσει ἐστὶ τῷ θεῷ ἐν ἡμῖν ἴσμεν. Worte des Celſ., die Orig., mit einiger Einſchränkung, ſich aneignet.

o) in Joh. II, 18. ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἢ ἀλήθεια, καὶ ὁ πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων καὶ διαφέρων ἢ σοφία — ὑπερέχει τοῦ εἶναι ῥῶς ἀληθινόν ib. μείζων τῆς ζωῆς, welches Chriſtus iſt. — Vgl. ob. S. 49—51. c. Cels. VII, 38. νοῦν τοίνυν, ἢ ἐπίνοιαν νοῦ καὶ οὐσίας (λέγομεν) εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀσχημάτιστον, — τὸν τῶν ὅλων θεόν. Daß hier und im Folgenden nur vom rein geiſtigen Seyn, als dem allein weſentlichen die Rede iſt, verſteht ſich von ſelbſt. c. Cels. VI, 64. de Orat. 28. — de Princ. I, 3, 5. Fragment aus der Epistola Justiniani ad Mennam ὧν γάρ ἐστι (ὁ θεός). Vgl. Plato de Republ. VI. c. 19. und Stallbaum zu d. Stelle.

ner göttlichen Herrlichkeit sind, aus den Werken seiner Vorsehung, aus der Schönheit und Ordnung des Weltalls, in dem sich seine geistige und übersinnliche Natur, wie in einem Bilde spiegelt, besonders aber in seinem Sohne erkennbar p). Eben deßhalb kann aber seine eigenthümliche Beschaffenheit durch keine Worte und Begriffe genügend ausgesprochen werden, und der einzige, zur Bezeichnung seines Wesens angemessene Name ist der, den er sich selber gegeben hat: der Seyende ὁ ὤν q).

Als solcher ist Gott der Inbegriff aller Realität — denn sein Wesen, das absolute, rein geistige Seyn, ist allein das wahre Seyn, das Seyn im prägnanten Sinn r); er nimmt nicht, wie die Geschöpfe an dem Seyn Antheil, er bedarf zu seiner Existenz keines Andern, er ist völlig selbstgenugsam, allein ungezeugt, das Princip seiner selbst s), und zugleich Grund und Urquell des Seyns für alle

p) de Princ. I. 1, 5. Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturae opera div. providentiae sq. — in Joh. XXXII. μερικὰ ἀπαυγάσματα τῆς δόξης αὐτοῦ, — Sel. in Ezech. (Vol. III.) p. 407. ὁ θεὸς τὴν ἀόρατον καὶ νοητὴν φύσιν ἐν τῇ ὁρατῇ καὶ αἰσθητῇ φύσει ἐζωγράφησεν, ἵν' οἱ ὑπὸ αἴσθησιν γυμνασθῶσιν ἐν αὐτῇ εἰς θεωρίαν τῆς νοητῆς.

q) c. Cels. VI, 65. de Orat. 24. In einem Fragment (bey Athanasius de decretis Nic. Synodi) nennt Origenes den Logos: ἡ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς εἰκών.

r) c. Cels. VI, 64. Anm.

s) a. a. O. οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει. 65. — In Joh. II, 6. p. 61. ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα κ. τὸν υἱὸν κ. τ. ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες κ. τ. λ. — ἀγέννητος τῶν ὅλων αἴτιος — ἄναρχος ἀρχὴ — μόνος ἀνενδεὴς καὶ αὐτάρκης ἑαυτῷ. — In Joh. XIII, 34. de Princ. I, 2, 6. Nihil ingenitum, id est innatum praeter solum Deum. Homil. in Reg. I, 12. In dem Ausspruch Gottes „ich bin der ich bin" sciebat enim se solum esse, creaturas vero a se accepisse, ut essent; solus Deus est — qui quod est semper habuit, et non accepit ut esset.

übrigen Wesen t). Diese besitzen das Seyn nicht als ein, ihnen wesentliches Eigenthum, nicht als eigene Substanz, sondern nur durch die Theilnahme an dem Einen göttlichen Seyn, das durch Alles hindurchgeht, das in Allem ist und durch welches Alles ist u). Diese Theilnahme aber wird durch den Sohn vermittelt. S. unten.

Das Seyn ist nun zugleich das Gute; Gott also, als der absolut Seyende, der absolut Gute,

---

t) in Joh. I, 17. ἀρχὴ υἱοῦ, ἀρχὴ δημιουργημάτων καὶ ἁπαξαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός. de Princ. I, 1, 6. Deus, — mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est — principium omnium.

u) in Joh. II, 7. Gott — αὐτόθεος — ist ὁ ὢν· πάντες μὲν οὖν μετέχοντες τοῦ ὄντος εὐλόγως ἂν ὄντες χρηματίζοιεν. de Princ. I, 3, 5. (Fragm. aus der Epist. Justiniani ad Mennam) ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι (dieses ἴδιον ist aber eben das absolute Seyn) ὢν γάρ ἐστιν. Vgl. Photius Cod. 8. de Princ. a. a. O. 8. Deus pater praestat omnibus ut sint. 6. Ex eo autem, qui vere est, qui dixit: „Ego sum qui sum" omnia quaecunque sunt participant, quae participatio Dei patris pervenit in omnes, tam justos quam peccatores et rationabiles atque irrationabiles, et in omnia omnino quae sunt. — Participatione Dei sunt — Deus pater esse praestat omnibus. Daher besitzt Er das Seyn urwesentlich, substantialiter, die Kreaturen hingegen, pro eo quod non naturaliter id est substantialiter inest eis, sed accidens, sunt convertibiles et mutabiles. Daraus folgt dann von selbst, was Origenes de Princ. IV, 36. sagt: Deum et haec (sc. angelos, homines, potestates) quodammodo unius esse essentiae. Dieses geistige Seyn nennt Origenes θεότης, θειότης intellectualis natura, divina nat. οὐσία; den Vater, αὐτόθεος, πήγη θεότητος; den Sohn, der es den übrigen Wesen mittheilt, διάκονος τῆς θεότητος, und die durch die Theilnahme daran entstandenen geistigen Wesen θεοὶ μετέχοντες θεοῦ. Vgl. das Fragm. Ex libro primo Origenis in Jesaiam (Vol. III, p. 105.) Ab uno Deo multi Dii dicuntur. — Nobis unus est Deus, ex quo omnia; unus est ergo verus Deus, qui, ut ita dixerim, praestator est deitatis. S. das Nähere unten.

der Inbegriff des Guten und der Grund alles Guten in den Geſchöpfen v). Wie dieſe dadurch ſind, daß ſie an dem Seyenden partiſipiren, ſo ſind ſie gut, dadurch daß, und in ſo weit als ſie an dem Guten theilnehmen; denn beydes iſt daſſelbe w). Wenn daher daher andern Weſen das Prädikat gut beygelegt wird, ſo geſchieht dieß nur uneigentlicher und mißbräuchlicher Weiſe; im eigentlichen Sinn kommt es nur Gott zu, der der Urgute, der Alleinvollkommene iſt, weßhalb es in der Schrift heißt: Niemand iſt gut, denn der einige Gott x). Jene, die Geſchöpfe, können das Gute, weil ſie es empfangen haben, auch wieder verlieren, für ihn findet weder die Möglichkeit des Verluſtes, noch die eines Ab- oder Zunehmens, noch eines Wechſels von Gut und Bös ſtatt. (Freiheit und Nothwendigkeit iſt in ihm eins) Er kann nichts wollen, als was ſeiner abſoluten Vollkommenheit gemäß iſt, nichts thun, was widerſprechend, unvernünftig und unwürdig wäre; könnte oder thäte er's, ſo hörte er auf Gott zu ſeyn. Das Böſe iſt ſeinem Weſen geradezu entgegen und ihm daher ſo wenig möglich, als dem Süßen möglich iſt bitter, oder dem Lichte dunkel zu machen, das Vermögen,

---

v) in Joh. II, 7. Es ſpricht der Herr zu Moſes: „ὁ ὢν τοῦτό μού ἐστι τὸ ὄνομα.“ καθ' ἡμᾶς δὲ (im Gegenſatz zu Marcion) ὁ ἀγαθὸς θεὸς ταὐτά φησιν Marc. 10, 18. αὐτοῦ ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν (idem cum existente). So wird auch de Princ. II, 9. durchgehends das Seyn und das Gute für gleichbedeutend gebraucht.

w) c. Cels. VI, 44. τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθὸν, in Matth. XV, 11. θεὸς ἁπλῶς, κυρίως ἀγαθός ἐστιν. de Princ. I, 2, 13. (Epist. ad Men.) θεὸς — τὸ αὐτὸ ἀγαθόν — ἁπλῶς ἀγαθός — ἀπαραλλάκτως ἀγαθός. c. Cels. V, 24. ἀρχηγέτις πάντων καλοῦ. de Princ. a. a. O. principalis bonitas in deo sentienda est. I. 6, 2: In hac (deitate) sola bonitas substantialiter inest, caeteri eam accidentem et decidentem habent.

x) in Matth. XV. 10 u. 11. Vgl. de Princ. I. 2, 13. wörtlich übereinſtimmend.

y) c. Cels. V, 23. Wenn wir lehren, Gott kann Alles, ſo bezieht ſich dieſes πᾶν οὐκ ἐπὶ τῶν ἀνυπάρκτων οὐδ' ἐπὶ τῶν ἀδιανοήτων — φαμὲν δὲ καὶ ὅτι οὐ δύναται αἰσχρὰ ὁ θεός; ἐπεὶ ἔσται ὁ θεὸς δυνάμενος μὴ εἶναι θεὸς — θεὸς οὐ βούλεται

unrecht zu handeln, höbe seine Gottheit und Allmacht auf z); und dieß ist keineswegs als eine Beschränkung seiner Natur anzusehen, da es vielmehr ihr eigenthümlicher Vorzug ist, das Gute wesentlich und unwandelbar zu besitzen und es andern zu verleihen.

In so fern nun Gott dieß thut, insofern er seine Vollkommenheit an den Geschöpfen offenbart und diesen das Gute mittheilt, heißt er der Gütige, die Liebe, oder die Güte aa); in Beziehung auf die sittliche Verschiedenheit derselben aber ist er der Gerechte. Obwohl nämlich in sich selber unwandelbar und, wie in seinem Wesen, so auch in seiner Liebe zu den Kreaturen völlig unveränderlich, verhält er sich doch zu jedem Einzelnen genau nach dessen Würdigkeit, behandelt jedes, je nachdem es sich weiter von ihm entfernt hat, oder näher in seiner Gemeinschaft steht, mit strenger Unpartheilichkeit, und giebt Allen gerade das, was sie mit ihrem Verhalten gegen ihn verdienen. Und darin besteht eben seine Gerechtigkeit bb); sie ist das Gesetz, das gebietend über der Man-

τὰ παρὰ φύσιν, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας οὔτε τὰ ἀλόγως γινόμενα.

z) III, 70. ganz. de Princ. I, 8, 3. Natura Dei (sola) non recipit bonum vel malum. Select. in Numer. Gott kann nicht Unrecht thun; οὐ γὰρ κατ' ἕξιν μόνον ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός ἐστιν. (Vol. III. p. 271.).

aa) Nach dem griechischen Sprachgebrauch braucht Origenes ἀγαθὸς für gut und gütig; letzteres auch ἀγαθότης. Prol. in Cantic. Cant. die Stelle 1 Joh. 4, 8. ostendit, ipsum Deum charitatem esse.

bb) in Joh. XXXII., 3. wird δικαιοσύνη θεοῦ durch den Zusatz τὸ κατ' ἀξίαν, ἕκαστον οἰκονομεῖσθαι erläutert. — I, 40. δίκαιος δὲ ὢν δικαίως τὰ πάντα διέπει; de Princ. II. 9. 7. Verbo enim Dei — creata sunt universa et per ipsius ordinata sunt sapientiam. Der Sohn ist das Organ, durch welches der Vater seine Gerechtigkeit ausübt, daher kann — recht verstanden, — der gnostische Unterschied zwischen dem guten und gerechten Gott auf das Verhältniß des Vaters zum Sohne angewandt werden, in so fern dieser läuternd, ordnend und erziehend die gefallenen Wesen fähig macht πρὸς τὸ χωρῆσαι ἐπὶ τέλει τὴν τοῦ πατρὸς ἀγαθότητα, der in so fern der ἀγαθὸς heißt, während der Sohn die δικαιοσύνη ist. in Joh. 1, 40.

nigfaltigkeit des Irdischen waltet, das Princip der Weltordnung, das Maas, das jedem Wesen seine Stelle im Ganzen anweist, der Schlüssel zum Verständniß der zeitlichen Räthsel. Ihre Erweisung in der Welt ruft nothwendig eine große Verschiedenheit hervor; aber diese liegt lediglich auf der Seite der Kreaturen und bezeichnet eigentlich nur ihre verschiedene Stellung gegen ihn, der sich gleicherweise zu Allen verhält.

Mit Unrecht werden „gütig und gerecht" als zwei verschiedene oder entgegengesetzte Eigenschaften Gottes betrachtet; sie sind nur verschiedene Offenbarungsweisen derselben göttlichen Güte und darum wesentlich eins cc). Zwar erfordert es der gegenwärtige Zustand der (abgefallenen) Wesen, daß sich die Gerechtigkeit durch Strafen und Züchtigungen äußere; aber diese beabsichtigen nichts Anderes, als ihre Besserung und Errettung, als ihre wahre Wohlfahrt, und sind also weise Erziehungsmittel in der Hand der göttlichen Liebe, Gnadenerweisungen, nicht wider, sondern für die, an denen sie angewendet werden müssen dd). Gott verfährt dabey wie ein weiser Arzt, der oft schmerzliche Operationen vornimmt, tiefe Wunden schlägt, schneidet und brennt, um das Übel gründlich zu heilen, ja zuweilen eine künstliche Krankheit erzeugen muß, um den verborgenen Krankheitsstoff zum Ausbruch zu bringen. Was er thut, geschieht aus Liebe ee). Wenn Gott also eifert, wenn er hinreißt, wenn er straft und schlägt, so ist dem Menschen die Rettung nahe; wenn er ihnen den Becher des Zornes einschenkt, so reicht er ihnen damit den heilsamen Kelch der Reinigung und Ge-

---

cc) de Princ. II. 5, 3. Constat, unum eundemque esse justum et bonum — et benefacere cum justitia et punire cum bonitate: quia nec bonum sine justo, nec justum sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae.

dd) c. Cels. III, 75. πολάσεις - φάρμακα ἐπιστρεπτικὰ ff. V. 15. 16. in Exodum Fragm. — (Vol. II, p. 114. sq.) de Princ. II, 5. in Ezech. Homil. I, 2. Omnia Dei, quae videntur amara esse in eruditionem et remedia proficiunt ff. Origenes entwickelt diese Lehre stets im Gegensatz gegen die Marcionitische Häresie.

ee) S. a. a. O. O. dd) in Matth. XV. 11. u. an zahllosen Stellen.

neſung; wenn er mit drohenden, erſchrecklichen Worten zu ihnen redet, ſo ſind es Worte der Erbarmung und Gedanken des Friedens; wenn er ſie in den Ofen der Trübſal führt, ſo geſchieht es, um ſie zu läutern und zu bewähren. Erſt das Unterlaſſen der Züchtigung wäre Ungnade, das Aufhören der Strafe Unwillen und Verſtoßung [ff]). Hiernach iſt es auch zu erklären, wenn ihm die heilige Schrift einen Zorn zuſchreibt; es iſt dieß kein Affekt in Gott, ſondern nur eine Bezeichnung der ſtrengern Erziehungsweiſe, die er gegen die Sünder anwendet und hat daher mit dem menſchlichen Zorn nichts als den Namen gemein [gg]). Der Ausdruck ſelbſt gehört jener, oben erwähnten, Herablaſſung der göttlichen Sprache an. „Wenn du alſo von einem Zorne Gottes hörſt, ſo glaube nicht, daß damit eine Leidenſchaft gemeint ſey. Auch wir machen den Kindern oft ein furchtbares Geſicht, nicht nach unſerer Geſinnung, ſondern als weiſe Erzieher. Ließen wir ſie unſere Liebe auf unſerem Angeſicht leſen, zeigten wir ihnen die volle Zärtlichkeit, die wir empfinden, ſo würden wir ſie verderben und verſchlechtern: ſo wird auch Gott zürnend dargeſtellt, damit wir uns bekehren, in der That aber zürnt er nicht [hh]).“ Auf dieſe Weiſe ſind alle ähnlichen Ausdrücke, wie Grimm, Eifer, Reue geiſtig und gotteswürdig zu faſſen, dann verſchwindet der ſcheinbare Gegenſatz zwiſchen Güte und Gerechtigkeit, und es widerlegt ſich von ſelbſt jene irrige Lehre (Marcions), die den Gott des Alten Teſtamentes, als den Gerechten, dem Gotte des Neuen, als dem Gütigen, den Schöpfer der Welt dem Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti entgegenſetzt.

In dem, was bisher über das Weſen Gottes geſagt wurde, iſt zugleich die Nothwendigkeit einer ewi-

---

ff) Homil. in Exod. VIII, 5. in Ezech. XII, 5. de Princ. II, 10, 6

gg) c. Cels. IV, 72. ὀργὴν ὀνομάζομεν θεοῦ οὐ πάθος ψ' αὐτοῦ αὐτὴν εἶναί φαμεν ἀλλὰ τὴν διὰ σωφρονιστέων ἀγωγῶν παίδευσιν. Hom. in Jerem. XIX, 1. ganz. Hom. in Ezech. I, 2. ganz.

hh) Homil. in Jerem. XVIII, 6. XIX, 2.

gen Offenbarung deſſelben begründet; denn ſeine göttlichen Vollkommenheiten ſind nichts Todtes oder Müßiges, ſo daß ſie jemals als unwirkſam gedacht werden dürften [ii]). Sie müſſen ſich vielmehr nothwendig offenbaren; das abſolute Seyn muß ſich entfalten, die Fülle des, in dem Urgrunde beſchloſſenen Lebens, muß ſich ausbreiten und ſchöpferiſch wirken, dieß Gute muß ſich mittheilen, die Vaterſchaft ſich bethätigen, das liegt ſchon in ihrem Begriff. „So wenig jemand Vater ſeyn kann ohne einen Sohn, oder Herr ohne Beſitzthum und Untergebene, oder Werkmeiſter ohne Werke, ſo wenig kann Gott, der Urgrund, je ohne eine Offenbarung ſeiner ſelbſt, der Vater ohne Sohn, der Allmächtige ohne eine Welt, an der er ſeine Macht übe, der Gütige ohne Weſen, denen er ſeine Seligkeit mittheile, geweſen ſeyn.“ Denn Vater iſt Gott nur durch den Sohn, allmächtig nur durch das Vorhandenſeyn einer Welt, gütig nur, indem er ſeine Güte erweiſt; eins bedingt das andere [kk]). — Gäbe es eine Zeit, wo noch Nichts außer Gott geweſen

---

ii) de Princ. III, 5, 3. Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.

kk) de Princ. I, 2, 10. Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt, in quos exerceat potentatum, et ideo ut omnipotens ostendatur Deus omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua, vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt; sine dubio hoc ostendet, quod in illis saecalis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit, in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum, quemdam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse. Das Folgende bey Justin. in Epist. ad Men.: πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν περιόντων αὐτῷ τὸν θεόν, τίς τὸ ἔχειν ἐλαλυθέναι; ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ τινάι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστί καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα.

wäre, ſo wäre er ſelbſt noch nicht Schöpfer, noch nicht allmächtig und gütig geweſen, er wäre dieß erſt in dem Momente, als er zu ſchaffen anfing, geworden; es hätte ſomit ein Übergang vom Nichtſchaffen zum Schaffen, vom Nichthaben deſſen, was ihm gebührte, zum Beſitz deſſelben, alſo auch eine Veränderung, ein Fortſchritt vom Unvollkommneren zum Vollkommneren in ihm ſtatt gefunden, und dieß darf nimmermehr zugegeben werden, weil es ſeiner abſoluten Vollkommenheit und Unveränderlichkeit widerſpricht[11]). Gäbe es irgend eine auch nur denkbare Zeit, in der der Sohn nicht geweſen wäre, ſo müßte man entweder annehmen, daß damals Gott noch nicht die Macht beſeſſen habe, den Sohn zu zeugen und Vater zu ſeyn, oder zwar die Macht, aber nicht den Willen. Eins

---

de Princ. IV, 35. demonstravimus, quod volens Deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret, — et qui beneficiis suis laetaretur — fecisse creaturas.

11) Comm. in Genes. (Fr. bey Eusebius contr. Marcellum I, c. 4.) οὐ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γενόμενοι πατέρες ἀνθρωποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι πω πατέρες εἶναι. Εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ θεὸς, καὶ παρέστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν, αὐτὸν εἶναι πατέρα τοῦ τοιούτου υἱοῦ τί ἀναβάλλεται, καὶ ἑαυτὸν τοῦ καλοῦ στηρίσαι, καὶ, ὃς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται πάντῃ εἶναι, υἱόν· τὸ αὐτὸ μέντοι γε καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λεκτέον. de Princ. I. 2, 2. Aut enim non potuisse Deum dicet (wer die ewige Zeugung läugnet) generare sapientiam antequam generaret, ut eam, quae ante non erat, postea genuerit ut esset aut potuisse quidem et (quod dici de Deo nefas est) noluisse generare, quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet; id est, ut aut ex eo quod non potuit Deus proficeret ut posset, aut cum posset, dissimularet ac differret generare sapientiam. I. 2, 9. Indem wir nach dem Anfang der Zeugung fragen pervenimus in illum intellectum, ut quoniam semper poterat Deus et volebat, nunquam vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit, ut non hoc, quod bonum volebat, semper habuerit ff. I. 2, 3 am Ende. Vgl. das Fragment bey Athanasius de decr. Nic. Syn. c. 27. und bey Marcellus, (Euseb. c. M. 1, 4.) παρῆστι θεῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, ſ. die Anm.

aber ist so ungereimt als das Andere; denn das Erstere wäre ein Übergang vom Nichtkönnen zum Können, was seiner Allmacht widerstreitet, das Letztere ein, Gottes völlig unwürdiges, Zögern und Verschieben; denn es ließe sich durchaus kein Grund denken, warum Gott das Gute, das er besaß, jemals nicht gewollt, warum er sich der Vaterschaft (und damit des Sohnes, der Weisheit, der Vernunft) selbst begeben hätte.

Da es also zu seiner Vollkommenheit gehört, Vater und Schöpfer zu seyn, so muß er sich in einem Sohne, und durch diesen in der Erschaffung einer Welt offenbaren, und diese Offenbarung muß ewig seyn, wie er selbst die ewige Ursache derselben ist. (Über die Beschränktheit der göttlichen Allmacht s. Absch. 2.)

II. Der Sohn.

Das Absolute, der an sich seyende Urgrund alles Daseyns, hat die Nothwendigkeit, sich zu offenbaren; er geht daher aus seiner absoluten Einheit heraus und läßt die Fülle des göttlichen Seyns und Lebens, die er in sich schließt, sich entfalten, läßt seine Gedanken (oder Anschauungen), die nicht, wie die Erzeugnisse des menschlichen Denkens, bloße, leere abstrakte Vorstellungen, sondern höchst reale, wesenhafte und schöpferische Gedanken sind, sich objectiviren und in einem vollkommenen Gleichbilde seiner selbst, in dem Sohne, zum selbstständigen, persönlichen Daseyn sich gestalten a). Dieser, der

a) Fragm. bey Athanasius. ἡ τῆς ἀῤῥήτου — ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς εἰκών, ὁ χαρακτὴρ λόγος. in Joh. I, 42. Will man Psalm 44, 2. „ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθὸν“ auf den Sohn anwenden, so bedeutet καρδία τοῦ θεοῦ: τὴν νοητικὴν αὐτοῦ καὶ προθετικὴν περὶ τῶν ὅλων δύναμιν. ἐξηρεύξατο aber ist absichtlich gebraucht, um anzudeuten μήποτε, ὥσπερ πνεύματός τινος ἀποκρύφου εἰς φανερὸν πρόοδός ἐστιν ἡ ἐρεύγη τοῦ ἐρευγομένου, οἷονεὶ διὰ τούτων ἀναπτύοντος, οὕτω τὰ τῆς ἀληθείας διανοήματα οὐ συνέχων ὁ πατὴρ ἐρεύγεται, καὶ ποιεῖ τὸν τύπον αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τοῦτο εἰκὼν καλουμένου τοῦ ἀοράτου θεοῦ. de Princ. I. 2, 9. Vir-

Sohn, ist also nicht sowohl das ausgesprochene Wort des Vaters, wie man häufig sagt, noch auch eine blose Eigenschaft desselben, — denn beyde Bezeichungen gefährden seine Wesenheit und Persönlichkeit b) — sondern er ist die übersinnliche, lebendige Hypostase der göttlichen Gedanken, der Inbegriff der Ideen, ἰδέα ἰδεῶν, die wesentliche, selbstständige persönliche Weisheit oder der göttliche Logos c) und damit zugleich das Ebenbild, der Gesammtabglanz, der Herrlikeit Gottes d). Der Name σοφία ist der älteste, ursprüngliche und bezeichnet die Gesammtheit der urbildlichen und weltbildenden Gedanken, die in ihm zur Einheit verbunden sind, während sich die Benennung λόγος gewöhnlich auf die Offenbarung und Mittheilung der, in der

---

tus altera, in sua proprietate subsistens; vigor virtutis divinae, in sua proprietate subsistens. Vgl. die Stellen unter b. c. d. e.

b) in Joh. 1, 23. Wo Origenes die Vorstellung bestreitet, daß der Sohn eine προφορὰ πατρική, οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένη sey.

c) in Joh. 1, 39. οὐ γὰρ ἐν φιλαῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα· εἰ δέ τις οἷοστέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν: εἴσεται τὴν — σοφίαν τοῦ θεοῦ, καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν „ὁ θεὸς ἔκτισέ με" κ.τ.λ. Prov. 8, 22. — de Princ. I, 2, 2. Nemo putet, nos insubstantivum dicere cum filium Dei sapientiam nominamus; id est, ut exempli causa fixerim, quod eum non velut animal (ζῶον. ibid. 3. animal vivens) quoddam sapiens, (sed) rem aliquam, quae sapientes efficiat, intelligamus; — sapientia Dei, substantialiter subsistens; sapientia animata, ὑπόστασις. c. Cels. VI, 64. nennt er den λόγ. οὐσίαν οὐσιῶν — ἰδέαν ἰδεῶν — Hierbey und im Folgenden ist nicht zu übersehen, daß nach Origenes das göttliche Seyn ein rein intellektuales, somit dem Denken identisch ist.

d) c. Cels. a. a. O. in Joh. XXXII, 18, ὅλης τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν. de Princ. I, 2, 13. Fil.

Weisheit enthaltenen und verborgenen, göttlichen Ideen bezieht e).

Weitere Entwicklung:

1) Der Akt, vermöge deſſen der Vater den Sohn hervorbringt, heißt die Zeugung. —

Dieſen hat man ſich als einen anfangsloſen und ewigen zu denken; denn einen zeitlichen Anfang der göttlichen Thätigkeit (Selbſtoffenbarung) annehmen, hieße die abſolute Vollkommenheit Gottes läugnen, und den Ewigen in die Schranken der Zeit und damit in die Veränderlichkeit herabziehen. (S. oben S. 111). Man muß daher ſagen, daß nie eine Zeit, nie ein Moment war, wo Gott noch nicht Vater des Sohnes war, und daß dieſer keinen zeitlichen, ja nicht einmal einen denkbaren Anfang genommen habe f); οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν iſt die richtige Formel zur Bezeichnung dieſes Verhältniſſes, doch darf ſelbſt dieſer Ausdruck nicht ſtreng genommen

---

per omnia imago patris est. ibid. 5. omnia quae habet pater, etiam filius habet.

e) in Joh. I, 22. Chriſtus iſt die σοφία, κατὰ τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων. — λόγος, κατὰ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων sqq. de Princ. I. 2, 10. u. 3. Quomodo — creata esse dicitur Sapientia, species scilicet in se et initia totius praeformans et continens naturae: hoc etiam modo Verbum Dei eam esse intelligendum est, per hoc quod ipsa caeteris omnibus mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra Dei sapientiam continentur, aperiat, et per hoc Verbum dicitur, quia sit tanquam arcanorum mentis interpres. in Joh. I, 42. Λέγεται ὁ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τὴν ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ πατρὸς ἐκείνου, ἀνάλογον τῷ καλουμένῳ υἱῷ λόγῳ, νοῦ τυγχάνοντος κ. τ. λ. Häufig braucht übrigens auch Origenes λόγος in der Bedeutung von Vernunft. S. unten.

f) de Princ. I, 2. Der Sohn hat ſein Weſen vom Vater sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet et nudo intellectu atque animo conspicari. Extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium generatam esse credendum est sapientiam.

werden, weil das οὐκ ἦν immer noch eine Zeitbestimmung in sich schließt, für die Gottheit aber es gar keine Zeit gibt, sondern nur eine reine Gegenwart, oder gleichsam eine Zeit, die mit dem ungezeugten und ewigen Leben parallel dahinläuft, d. h. eine zeitlose Ewigkeit. Sehr fein und treffend braucht daher Johannes am Anfang seines Evangeliums nicht ἐγένετο oder ἐγεννήθη, welches das Kommen des Wortes zu den Propheten, die ἐπιδημία νοητὴ des Logos, d. i. seine zeitliche Erscheinung im Fleisch bezeichnet, sondern ἦν, was das zeitlose Seyn, die Negation jeder Zeit ausdrückt g). Dasselbe sagt die Stelle Psalm 2. v. 7. „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget." Denn für Gott gibt es weder Abend noch Morgen, es ist für ihn immer „heute" d. i. ewige Gegenwart, und in diesem „heute" ist der Sohn gezeugt, daher anfangslos und gleich ewig mit seinem Princip h). — Daraus folgt weiter, daß die Zeugung nicht ein vorübergehender, ein für allemal geschehener Akt, sondern eine fortdauernde, ewige Wirkung des Vaters sey. Es verhält sich damit auf ähnliche Weise, wie mit der Wiedergeburt der Gläubigen aus dem heiligen Geist; wie diese nicht einmal, sondern täglich, und zu jedem guten Werke aufs neue geboren, fortwährend in das Bild Christi verklärt werden, so ist auch zugleich mit dem Vater der Sohn, mit der Herrlichkeit Gottes auch der Abglanz, mit dem ewigen Licht auch die Ausstrahlung desselben (die Weisheit) vorhanden, eins mit dem andern, als ewige Ursache und ewige Wirkung unzertrennlich gesetzt i); wie dieß in den Worten Johannis „der Logos

g) in Joh. I, 32. II, 1. de Princip. IV, 28.

h) in Joh. I, 32.

i) Homil. in Jerem. IX, 4. τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης - οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται καὶ οὐχὶ γεννᾶται ἀλλὰ ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ - ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ἡ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου, — ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός. de Princ. IV, 28. Sicut lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec filius quidem sine patre intelligi potest. I, 2, 4. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. Fragm. b. Athan. de decretis Nic. Syn. c. 27. ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς (ὁ υἱὸς) οὐκ ἔστιν

war im Anfang bey Gott" angedeutet liegt. — Das Nämliche ergibt sich, wenn man auf das Wesen des Sohnes sieht, welches die Wahrheit, die Weisheit, das Leben, die Vernunft selber ist; denn was wäre ungereimter, als zu glauben, daß das Wesen der Wahrheit jemals nicht gewesen sey, oder daß es eine Zeit gegeben habe, wo das Licht und das Leben — welche seiner Substanz angehören — noch nicht war?

Wie man nun einerseits, um die Zeugung richtig zu fassen, alle Zeitbestimmungen ausschließen muß, so muß man andererseits auch vor jeder Einmischung sinnlicher Vorstellungen sich hüten und jede Analogie mit der Erzeugung geschaffener Wesen ferne halten, weil dieß unwürdig und mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens unvereinbar ist. Das Ausgehen des Vaters vom Sohne ist kein Gebären, kein Ausfluß, keine προβολὴ aus dem Wesen desselben m), und daher der Ausdruck: γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας durch-

---

ὅτε οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ θεὸς — ἀπαύγασμα οὐκ εἶχε ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῷ εἶναι υἱὸ πρότερον οὐκ ὄντος; Hom. in Reg. I, 13. Coaeternitas unigeniti. Fragm. aus dem Comment. in Hebr. (Vol. IV. p. 627. B.) Socrates Hist. Eccl. VII, 6. Ὠριγ. συναΐδιον πανταχοῦ ὁμολογεῖ τῷ πατρὶ τὸν υἱόν.

l) c. Cels. VIII, 12. Fragm. b, Athanas. κατανοείτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων „ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός" ὅτι ἐρεῖ καὶ τό· σοφία ποτὲ οὐκ ἦν, καὶ λόγος οὐκ ἦν, καὶ ζωὴ οὐκ ἦν. de Princ. IV, 28. „Fuit aliquando, quando non fuit filius" nihil aliud est id dicere, nisi quia fuit aliquando, quando veritas non erat, quando sapientia non erat, quando vita non erat, non enim — haec ab ejus substantia unquam separari possunt.

m) de Princip. IV, 28. Wir müssen Einiges wiederholen περὶ πατρὸς ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱοῦ γίνεται πατὴρ, οὐ προβαλὼν αὐτὸν ὡς οἴονταί τινες· εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ ὁποία τὰ τῶν ζώων γεννήματα· ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. (bey Euseb. c. Marc, L. 1, 4.) Deus pater cum sit invisibilis et inseparabilis a filio

aus verwerflich; denn daraus würde folgen, daß der Vater um einen Theil seines Wesens, nämlich um das des Sohnes, vermindert würde, wie dieß bey den Gebärenden der Fall ist, und daß die göttliche Natur selbst körperlich und theilbar wäre, was eben so sehr der des Vaters, als der des Sohnes, die gleich der seinigen rein geistig und übersinnlich ist, widerspricht n). Die Wahrheit ist: daß der Vater ungetheilt und unzertrennlich des Sohnes Vater wird. — In dieser Hinsicht läßt sich die Zeugung mit dem Hervorgehen des Willens aus dem Geiste vergleichen; wie dieser, der Wille, aus dem Verstande hervortritt, ohne einen Theil desselben abzureißen oder von ihm getheilt und getrennt zu werden, so etwa zeugt der Vater sein Ebenbild, den Sohn, nämlich geistiger und übersinnlicher Weise o). Indessen leidet auch dieser Vergleich hier nur in so weit eine Anwendung, als er alle sinnlichen und materiellen Vorstellungen ausschließt; denn man kann eben so richtig sagen, daß der Sohn vom Vater ausgehe, unzertrennbar, wie der Glanz aus dem Lichte, oder der Strahl aus der Sonne, ja — wohl verstanden — ist dieses Bild am geeignetsten, um begreiflich zu machen, wie die Substanz des Sohnes vom Vater herstammt p); oder man kann endlich

non per prolationem ab eo — ut quidam putant — generatus est Filius. Vgl. de Princ. I. 2, 4 u. 6.

n) in Joh. XX, 16. S. Anm.

o) in Joh. II. (Fragm. bey Pamph. Apol.) Filius, — natus ex ipsa patris mente, sicut voluntas ex mente; non enim divisibilis est divina natura, i. e. ingeniti patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae ejus filium esse progenitum, sed, sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis, factus est verbi Pater. de Princ. I. 2. 6. Sicut voluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est, pater filium genuisse sc. imaginem suam suam. IV. 28.

p) S. Note i) de Princ. I. 2, 11. u. 7. Splendor hujus lucis est unigenitus filius ex ipso inseparabiliter velut splendor e luce procedens f.

auch dem mit B. der Weisheit (7, 25, 26) sagen, daß der Sohn vom Vater ausgehe, wie der Hauch aus der Kraft. Die Kraft Gottes ist nämlich das, wodurch er Alles wirkt, ordnet, regiert und umfaßt, sein Leben. Aus dieser unendlichen Kraft geht der Hauch und so zu sagen, der Lebensgeist hervor, wie der Wille aus dem Gedanken, aber eben dieser Wille wird selbst zur Kraft Gottes, und es entsteht somit eine andere, selbstständige und gleichwesentliche Kraft Gottes, welche das, was sie ist und hat, von jener ersten und ungezeugten Kraft in sich herübernimmt q).

Es verhält sich damit also: — der absolute Gott — αὐτόθεος — ist der Urquell alles Seyenden, somit auch des Sohnes; zwar heißt auch dieser die ἀρχή, aber nur in Beziehung auf die Wesen außer Gott, welche durch ihn geworden sind, keineswegs im Verhältniß zum Vater, der den Grund seines eigenen Seyns und zugleich den des Sohnes (wie alles Andern) in sich trägt r). — Alles Gewordene ist nun durch den schöpferischen Willen des obersten Princips entstanden, daher ist auch die Zeugung (keine Naturnothwendigkeit, sondern) ein Akt dieses allmächtigen Willens, und in so fern der Sohn selbst ein Gewordenes, ein Geschöpf: γεννητός, — γεννητὸς θεὸς — δημιούργημα — κτίσμα — wie es Proverb. 8, 22. von ihm heißt: der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege zu seinen Werken s). Damit

---

q) Nach Schnitzers Übersetzung. — de Princ. I. 2, 9. Vgl. das Fragm. in Epist. ad Hebr. Ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei, sic et sapientia (Christus) ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur: sic et nihilominus et secundum similitudinem corporalis, aporrhaeae esse dicitur aporrhaea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt, communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhaea enim ὁμοούσιος videtur, i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhaea vel vapor.

r) in Joh. I, 17. 19. 22. Vgl. de Princ. I, 2, 9. (in fine). S. die Stellen unter s) u. t). in Joh. II, 6. (p. 64. B.) Alles ist durch den Sohn geworden, καθ' ὑπεξαίρεσιν τῶν ἐν αὐτῷ.

s) in Joh. I, 22. πτίσμας - ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεὸς, c. Cels. V, 37. πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων. in Joh. II. γεν-

wird jedoch nicht gesagt, daß der Sohn ein Geschöpf im gewöhnlichen Sinn des Wortes, nicht, daß er aus dem Nichtseyenden geworden sey [t]); er ist vielmehr andrerseits ungeschaffen — ἀγεννητός —, Gott aus Gott, göttlicher Natur und göttlichen Wesens [u]). Obwohl näm-

---

τός. de Orat. 15., wo er unter das Allgemeine οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον mit begriffen ist. de Princ. IV. (Epist. ad M.) ὅτι μὲν οὖν πᾶν ὁ τίποτε παρὰ τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων γενητόν ἐστιν. — Ebendas. οὗτος ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. Hebr. I, 3. — πρωτότοκος πάσης κτίσεως, κτίσμα, σοφία· αὕτη γὰρ ἡ σοφία φησίν: Prov. 8, 22. de Princ. I. 2, 6. Filius — natus est ex eo velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur; ita ergo et filii subsistentia generatur ab eo. Just. ad Men. οὗτος ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς.

t) c. Cels. VI, 17. nennt er ihn τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον. de Princ. IV, 28. Non enim dicimus — ex nullis substantibus filium procreatum a patre. S. Schnitzer zu d. Stelle.

u) Vg. Not. q); in Joh. II. 2 u. 3. Hauptstelle. Ἰωάννης τίθεσι μὲν τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ „θεὸς" ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγεννήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτὸ, ὅτε ὁ „λόγος θεὸς" ὀνομάζεται. — λεκτέον γὰρ, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτὴρ: ἵνα γιγνώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν (Homil. in Luc. XXXV. Vol. III. p. 974.) πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεὸς, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστὶ τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν — διακονήσας τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρύσας εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς ἀρθόνως, κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς· ἀληθινὸς οὖν θεὸς „ὁ θεός," οἱ δὲ

lich in dem Willen Gottes der letzte Grund für alles Gewordene liegt, ſo iſt, doch das göttliche Schaffen ſelbſt eine Entwicklung ſeines Weſens, eine Mittheilung ſeines Seyns und Lebens an Andere, und der erſte Akt dieſer Lebensentwicklung aus Gott, iſt eben die Zeugung des Sohnes. Der Vater läßt ſeine Gottheit von ſich ausſtrömen — wie die Sonne den Strahl — gibt dieſem Ausfluß (ἀπόῤῥοια) ein ſelbſtſtändiges Daſeyn, eine Subſiſtenz, und indem er dieß thut, wird der Sohn. Dieſer empfängt alſo ſeine Subſtanz aus der Fülle des Abſoluten, er ſchöpft ſie gleichſam unmittelbar aus dem göttlichen Lebensquell und iſt, vermöge dieſer Theilnahme an dem ungezeugten Gott, ſelber Gott, und bleibt es nur dadurch, daß er in der unzertrennlichen Gemeinſchaft mit ſeinem Princip, in dem unausgeſetzten Anſchauen des väterlichen Urgrundes beharrt. Träte er aus dieſer Gemeinſchaft heraus, ſo hörte er auf die Gottheit zu beſitzen und Gott zu

---

κατ' ἐκεῖνον μεροῦμενοι „θεοὶ“ ὡς εἰκόνες τοῦ πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστιν λόγος, ὃς ἦν ἀρχὴ ὤν, τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἰσχυκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ αὖπ ἂν μένας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀσαλεύτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. — in Joh. XIII, 34. zu Joh. 4, 32. ἐπισκευάζεται (i. q. τρέφεται) ἀεὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ. de Princ. I, 2, 13. εἰκών ἐστι (ὁ υἱὸς) τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ κατὰ τοῦτο θεός, ἀλλ' οὐ περὶ οὗ λέγει αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἵνα γ. σ. τ. μ. ἀλ. θ. Joh. 17, 3. (Fragm. bey Just. ad Men.) a. a. O. I, 2, 2. Nos semper Deum patrem novimus filii sui, ex ipso quidem nati et quod est, ab ipso trahentis. I. 2, 11. Subsistentia filii ab ipso patre descendit. 10. Salvator figura est substantiae Dei. — 9 u. 10. aperrhaea gloriae omnipotentis. in Joh. XIII. 25. ἀπόῤῥοια τῆς δόξης αὐτοῦ.

Es iſt ganz daſſelbe, ob Origenes ſagt, der Vater läßt ſeine θεότης ausſtrömen und ein ſelbſtſtändiges Daſeyn gewinnen, oder, wie oben, ſeine weſenhaften Gedanken: denn Gottes Gedanken und Weſen ſind ihm eins, weil er dieſes als das rein geiſtige intelligible Seyn betrachtet.

seyn. Wie nun der Sohn die unmittelbare und ursprüngliche Selbstoffenbarung des Absoluten ist, so ist er auch das Organ aller weitern Offenbarung und Wirksamkeit desselben in der Welt, das Medium, durch welches das göttliche Seyn, das göttliche Licht und Leben sich weiter entwickelt und verbreitet v). — Er läßt nämlich die θεότης, die er vom Vater empfangen hat, weiter von sich ausströmen, er theilt sein göttliches Seyn (Wesen, Vernunft, Licht) andern mit und so entsteht eine Reihe intelligibler Wesen, die durch ihn der Gottheit theilhaftig sind und sein Bild gleichsam auf einer niedrigen Stufe darstellen. Es sind dieß jene erhabenen Geister, zu denen der Höchste gesagt hat: „Ihr seyd Götter und allzumal Kinder des Höchsten," (Psalm 82, 6.), um derentwillen er selbst ein „Gott der Götter" heißt (Ps. 136, 1), selige Gewalten und Mächte, die in naher Gemeinschaft mit dem Urgrunde stehen und deßhalb auch den Namen θεὸς, θεοὶ führen w).

v) S. Note u) c. Gels. VI, 62. ὁ θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας (= θεότητος) οἷς μεταδίδωσι, κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ. — de Princ. II, 6, 1. Omnium creaturarum et Dei medium i. e. mediator — in Epist. ad Coloss. Fragm. Verbum erat, et tunc (ante in carne adventum) mediator Dei et hominum.

w) Note u) in Joh. II, 3. ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς θεότητος τὸν θεὸν λόγον. — Select. in Ezech. οὗτος ὁ λόγος θεοποιός. — in Joh. I, Εἰσί τινες θεοὶ ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. Ps. 49, 1 ff. c. Cels. III, 37. Unterrichtete Christen wissen viel zu reden περὶ θεοῦ κ. τῶν τετιμημένων ἀπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου μετοχῇ θεότητος, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὀνόματι (ἀγγέλων) — c. Cels. VIII, 3. 4. — Comm. in Epist. ad Rom. VII, 1. Homil. in Exod. VIII, 2. de Pr. IV, 26. sanctas istas virtutes proximas esse ipsis initiis, et attingere tantum, quantum consequi non valent reliqui.

x) s. oben Note a) u. b) — in Joh. II, 6. X, 21. Gegen die Läugner der Persönlichkeit des Sohnes ist zu sagen: ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν, παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀγαθὸν τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν καὶ τὸν πατέρα υἱῶν πατέρα — Bg. II, 1. u. 5. Homil. in Numer. XII, 1. Alius enim a patre filius

2) Aus dem Bisherigen ergibt sich nun das Verhältniß, in welchem der Sohn sowohl zum Vater, als zu den Geschöpfen steht. — Insofern der Sohn sein Wesen von und aus dem Vater empfängt, ist er eins mit ihm. „Ich und der Vater sind eins; ich in ihm und Er in mir," Evang. Joh. 10, 30. 14, 10. 17, 21. — Damit wird aber der persönliche Unterschied beyder keineswegs aufgehoben; es liegt vielmehr schon in den Begriffen Vater und Sohn, daß sie dem selbstständigen Daseyn nach verschieden sind; der Sohn muß als solcher nothwendig ein Anderer seyn, als der Vater; sonst wäre er nicht Sohn, und muß von Ewigkeit her als ein anderer bey dem Vater seyn — wie dieß in den Worten des Evangeliums „derselbige war im Anfang bey Gott" ausgedrückt ist — sonst wäre er nicht der ewige Sohn sonst könnte er nicht von sich sagen: „Ehe denn Abraham war, bin ich." Der persönliche Unterschied beyder liegt ferner in den Bezeichnungen λόγος und θεός, indem der Begriff Logos nicht der von Gott ist, noch auch umgewandt der Begriff θεὸς mit dem des λόγος identisch ist x). Das Nämliche zeigt die Vergleichung mit den übrigen göttlichen Wesen und vernünftigen Mächten. Wie jedes von diesen seine besondere Eigenthümlichkeit hat, wodurch es sich von dem Sohne und von den andern unterscheidet, so besitzt auch der Sohn ein eigenthümliches, bestimmtes, selbstständiges Seyn und Leben, wodurch er sich von dem Vater und von den übrigen Mächten unterscheidet y). Diejenigen irren daher sehr, die, in der Meinung, Christum zu verherrlichen, ihm die hypostatische Selbstständigkeit absprechen, und nur eine Verschiedenheit der Namen und Beziehungen in dem Einen göttlichen Subjecte zugeben wollen; denn damit läugnen sie die Persönlichkeit des Sohnes und treten der unvergleichbaren Erhabenheit des Vaters zu nahen z).

---

x) et non idem filius qui et pater, sicut ipse in Evangeliis dicit: alius est qui testimonium de me dicit pater.

y) in Joh. I, 42. ὡς τὸ παραδέξασθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῶν καθ' ἑαυτόν, λοιπῶν καὶ περὶ δυνάμεων, κ. τ. λ. — ὑπάστασις. — Er existirt — καθ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν.

z) Comm. in Matth. XVII, 14. οὐ νομιστέον, εἶναι ὑπὲρ αὐ-

Mit Unrecht berufen sie sich dafür auf Schriftstellen, in welchen beyden dieselben Thätigkeiten zugeschrieben, oder die nämlichen Prädikate beygelegt werden, z. B. Joh. 2, 19. vgl. mit 1. Korinth. 15, 15, wo die Auferweckung bald dem Sohne, bald dem Vater zugeeignet wird, und Evang. Joh. 1, 4, wo der Logos das Licht heißt, während es nach 1. Joh. 1, 5. der Vater ist. Denn nicht nur sagen viele deutliche Stellen gerade das Gegentheil, sondern man muß auch erwägen, daß der Vater Alles durch den Sohn wirkt aa). Selbst die so häufig angeführten Worte des 44ten Psalms ἐφθέγξατο κ. τ. λ. beweisen nichts dagegen, weil sie sich entweder gar nicht auf das Verhältniß des Vaters zum Sohne beziehen, oder einen ganz andern Sinn haben als den, welchen man ihnen gewöhnlich unterschiebt (nämlich den S. 112 angegebenen bb).

Die Einheit beyder ist mithin keine numerische cc); eine solche würde die Persönlichkeit des Sohnes aufheben, sondern eine rein geistige, eine Identität der Substanz, des göttlichen Seyns, des Denkens, des Wollens, der Liebe, der Macht und der Wirksamkeit; der Substanz oder des göttlichen Wesens, denn die ὑσία des Sohnes ist wesentlich die des Vaters S. 119); des Denkens, denn der Sohn ist selbst der objectiv gewordene göttliche Gedanke (S. 112.); des Willens, denn der gesammte Wille des Vaters ist so unzertrennlich mit dem des Sohnes eins, daß nicht mehr zwei Willen sind, sondern einer, weßhalb auch dieser erklärt: Wer mich siehet, der siehet den Vater; der Liebe, denn die Liebe des Vaters ist mit

---

τοῦ (υἱοῦ) τοὺς τὰ ψεύδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, φαντασίᾳ δοξάζειν αὐτόν· ὁποῖοί εἰσιν οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα λέγοντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἐν ὑποκείμενον. Vgl. in Joh. X, 21 u. II, 2. S. 66. in Roman. VIII, 3. Aut enim malè separant filium a patre, ut alterius naturae patrem, alterius filium dicant, aut malè confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum vel tringe tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent.

aa) in Joh. X, 21. II, 6. u. 18. c. Cels. VIII, 12.

bb) in Joh. I, 23. 42.

cc) in Joh. XIII, 36. Der Sohn vollzieht in sich den Willen des Vaters.

der des Sohnes völlig eins dd); der Macht, denn wenn der Sohn sagt „Alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, ist mein" und wenn unter diesem „Alles" ohne Zweifel auch die Allmacht mit begriffen ist, so muß Er nothwendig allmächtig und die Allmacht des Vaters mit der des Sohnes identisch seyn ee); der Wirksamkeit, denn das Thun des Sohnes ist kein anderes, als das des Vaters, sondern es ist eine und dieselbe Bewegung in Beyden ff). — Es findet hier überhaupt ein ähnliches Verhältniß statt, wie zwischen den Gläubigen, von welchen es Apostelg. 4, 32 heißt „sie waren Ein Herz und Eine Seele;" — Vater und Sohn sind also der Zahl nach verschieden, zwey selbstständige Persönlichkeiten, dem Denken, dem Wollen und der Gesinnung nach eins, — ihre Einheit somit eine rein geistige gg); diese geistige Einheit aber schließt zugleich die des Wesens mit ein, denn das göttliche Wesen ist eben die geistige intellektuale Natur.

Wie nun aus dem Begriff der Zeugung die Identität und die Verschiedenheit des Sohnes und des Vaters, so folgt daraus ferner die Unterordnung des ersteren unter den letztern. — Der allein ungezeugte Urgrund ist über alles durch ihn Gewordene erhaben, das Princip der Wahrheit steht nothwendig über der Wahrheit, das Princip des Lichtes über

---

ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαραλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρός, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλα ἓν θέλημα. f.

dd) Prolog. in Cant. Cant. (Vol. III, p. 31.)

ee) de Princ. I, 2. Unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse.

ff) in Joh. XIII, 36. de Princ. I, 2, 12. in Joh. I, 38.

gg) c. Cels. VIII, 12. Wir verehren Vater und Sohn, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμοιοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος· ὡς τὸν ἑωρακότα τὸν υἱὸν ὄντα ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (Hebr. I, 3.) ἑωρακέναι ἐν αὐτῷ, ὄντι εἰκόνι τοῦ θεοῦ, τὸν θεόν. — in Joh. X, 21, erklärt er sich gegen die Vorstellung μὴ διαφέρειν ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους s. die Anm.

dem Lichte, das Urbild über dem Ab- und Ebenbild [hh]). Da der Sohn Alles, was er ist und hat, von dem Vater hat, so ist er durchaus von ihm abhängig und geringer; sein Seyn, obwohl göttlicher Natur, ist doch nicht mehr das primitive, sondern aus jenem abgeleitete; seine Vollkommenheit nicht mehr die urwesentliche, sondern die abbildliche; er selbst darum nicht der absolute Gott, sondern blos Gott, oder der zweite, dem ersten untergeordnete, Gott [ii]), — nicht das absolut Gute, sondern das Gute und das Bild des absolut Guten, nicht die absolute, sondern die ebenbildliche Wahrheit, nicht das Urlicht, sondern die Ausstrahlung desselben, weßhalb er ausdrücklich versichert „Niemand ist gut, denn der alleinige Gott; — (Matth. 19, 17.) der Vater, der mich gesandt hat, ist größer — vorzüglicher — als ich." [kk]).

Dasselbe gilt auch von der Wirksamkeit beyder; denn obwohl der Sohn dasselbe thut, was der Vater, so gehet doch der Impuls dazu von diesem aus. Der Vater ist das primum movens, der Sohn das Organ, durch das er sich offenbart,

---

hh) S. die Stellen in Joh. I, 17. II, 6. S. 9. II, 18. S. 103. de Princ. I, 3. das gr. Fragment.

ii) S. die Stellen in Joh. II, 2. 3. S. 19. αὐτόθεος, ὁ θεὸς θεός. — c. Cels. 14. Mögen Einige unvorsichtiger Weise annehmen τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ὑπὲρ πάντα θεὸν· ἀλλ' οὔτι γε ἡμεῖς τοιοῦτον, εἰ πειθόμεθα αὐτῷ λέγοντι „ὁ πατὴρ ὁ π. μ. μείζων μού ἐστιν". VIII, 15. φαμὲν, τὸν υἱὸν οὐχ ἧττον θεὸν τοῦ πατρὸς ἀλλ' ὑποδεέστερον. V, 39. λέγομεν αὐτὸν (τὸν υἱὸν) τὸν δεύτερον θεὸν, II, 9. θεὸν, κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεόν. — ὁ μετὰ τὸν θεὸν θεός. VI, 47. in Joh. VI, 23. ὁ μετ' αὐτὸν δεύτερος. — In so fern, sagt auch Origenes a. a. O. XIII, 25. gegen die Behauptung Heraklеons, daß die πνευματικοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως mit dem Vater seyen; es sey gotteslästerlich anzunehmen, daß irgend etwas gleichwesentlich ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ sey, selbst der Sohn wage es nach seiner eigenen Versicherung nicht, das Prädikat ἀγαθὸς im vorzüglichen Sinn für sich in Anspruch zu nehmen.

kk) D. Gute: in Joh. VI, 23. XIII, 25. in Matth. XV, 10. c. Cels. V, 11. de Princ. I, 2. 13. — d. Wahrheit: in Joh.

das Werkzeug, durch das er wirkt, der Diener seines allmächtigen, schöpferischen Willens. Jener geheut, Ps. 33, 9, Dieser vollzieht den Befehl; jener spricht: „Es werde," dieser bringt alle Dinge zum Daseyn, und steht somit auch an Macht, Würde und Herrschaft unter dem Vater; ist gleichsam der nächste oder zweyte Weltschöpfer, während jener der erste Schöpfer, das eigentliche Princip und darum auch der oberste Beherrscher der Dinge ist. Dieß beweist der Gebrauch des „durch" in den Stellen Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Denn dieses διὰ hat niemals den ersten, principiellen Rang — dieß wäre ὑπὸ — sondern stets den zweyten, wie Röm. 1, 5; wenn es daher heißt, daß durch den Logos Alles geworden sey, so ist es nicht von ihm, sondern von einem höheren und größeren als er, geworden, und wer wäre dieß anders, als eben der Vater [ll])? Dazu kommt noch, daß sich die specielle Thätigkeit des Logos auf die vernünftigen Wesen und die Mittheilung der Vernunft an sie beschränkt, während die des Vaters sich ohne Unterschied auf Alles erstreckt. S. unten.

Was ferner das Verhältniß des Sohnes zu den Geschöpfen, zu den vorerwähnten göttlichen Wesen, betrifft: so steht er mit ihnen auf gleicher Stufe, in so fern er, wie sie, seine θεότης, aus dem göttlichen Urprincipe empfängt und durch den Willen des Vaters hervorgebracht ist [mm]; unterscheidet sich aber andrerseits von ihnen erstlich dadurch, daß Er sein Seyn unmittelbar

---

II, 18. de Princ. I, 2, 6. Licht, Erkennen: in Joh. XXXII, 18. de Princ. IV, 38. Fragm. Diese Irrthümer sind zugleich Inconsequenzen in dem System des Origenes. S. d. Anm.

ll) c. Cels. II, 9. λέγομεν — τὸν λόγον ποιητικὸν εἶναι πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο. ff. — ὑπηρέτης. VI, 60. zu Ps. 33, 9. λέγομεν τὸν μὲν πρωτόχως δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λόγον, καὶ σοφίαν, καὶ δευτερεῖα κτίσεως τοῦ λόγου, τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον, εἶναι πρώτως δημιουργόν. VIII, 15. am Ende. — in Joh. II 6. 8. Vgl. de Princ. I, 7, 1. Omnia a Deo per Christum facta sunt. 2, 10, Deus potentatum gerit per Verbum. 12.

mm) S. 119—121 d. Stellen u. d. Anm.

aus dem Urquell herüberninmt, gezeugt und deßhalb nicht aus Gnaden, sondern von Natur Sohn ist, während sie ihr Wesen erst durch Vermittlung des Sohnes empfangen, und deßhalb nicht von Natur, sondern aus Gnaden Söhne Gottes und Götter sind nn); zweytens dadurch, daß Er seine göttliche Natur und Vollkommenheit als wesentliches, selbstständiges Eigenthum, und darum auch unverlierbar, wandellos und unveränderlich besitzt, während sie die Ihrige nur als Accidenz, nur zufällig haben, und sie deßhalb auch wieder verlieren können oo). — Demnach steht der Sohn zwischen dem Unerschaffenen und dem Erschaffenen in der Mitte pp), und verhält sich zu ihnen, wie sich der Vater zu ihm verhält. Er ist ihr Princip, ihr Schöpfer, ihr Herr, und übertrifft Alle unvergleichbar und unendlich weit an Wesenheit, Ursprünglichkeit, Macht und Gottheit, wird aber in demselben Maaße, in welchem er selbst über die höchsten Ordnungen und Stufen der Geisterwelt, über die Thronen, Herrschaften, Gewalten und Engel, über die Geister und Seelen der Gerechten erhaben ist, von dem Vater übertroffen;

---

nn) S. die Stellen a) u) v) w) in Joh. II, 6. μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν συγχαίροντας. in Ep. ad Rom. VII, 1. Sicut multi sunt filii Dei Ps. 82, 6. unus tamen est natura filius et unigenitus de patre. — Select. in Ps. (Vol. II. p. 833.) Der Apostel sagt 1. Kor. 8, 5. εἴπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ· ἀλλὰ τοὺς λεγομένους μετὰ τὴν τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θειότητος εἶναι τοιούτους· ὁ δὲ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός.

oo) c. Cels. VI, 44. de Princ. I, 2. 10. Unigenitus filius (Dei) in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari atque converti nunquam potest. — Omnis vero creatura convertibilis est et mutabilis — per hoc ipsum quod accidentem habet bonum, et hoc quod accidit, etiam decidere potest. — S. unten bey dem Art. urspr. Welt. in Joh. T. V, Fragm. bey Pamph. Unigenitus filius salvator noster, qui solus ex patre natus (T. II. Fr. generatus) est, solus natura et non adoptione filius est.

pp) c. Cels. III, 34. μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως (ἐστιν ὁ υἱός).

„denn er ist das Bild seiner Vollkommenheit und der Abglanz, nicht Gottes, sondern seiner Herrlichkeit und des ewigen Lichtes, und der Strahl, nicht des Vater, sondern seiner Macht, ein reiner Ausfluß seiner allmächtigen Herrlichkeit und ein unbefleckter Spiegel seiner Wirksamkeit, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen, denn, spricht Er: „wer mich sieht, der siehet den Vater, der mich gesandt hat qq).

In dem bisher entwickelten, Verhältniß des Sohnes zum Vater ist endlich auch die Art der Anbetung, die beyden erwiesen werden soll, begründet. Wegen seiner absoluten Erhabenheit gebührt dem Vater die höchste Ehre und die ausschließliche Anbetung. Man darf zu keinem erschaffenen Wesen, nicht einmal zu Christo beten, weil dieser dem Vater untergeordnet ist, wohl aber muß jedes Gebet, in seinem Namen geschehen, und alle Bitte, Fürbitte und Danksagung durch ihn dem Vater dargebracht werden, weil er der von Gott den Menschen verordnete Hohepriester, Fürsprecher und Mittler ist, auf welchem die ganze Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott beruht, von welchem der Geist der Kindschaft ausgeht, und durch welchen die Gebete der Seinigen dem Höchsten gleichsam zugeführt werden rr). Nur also in so fern der Sohn der einige Vermittler zwischen Gott und Menschen ist, gebühret ihm Anbetung; „wollte man dieß nicht zugeben und sich an die Stellen halten, in denen das προσκυνεῖν für ihn gefordert wird, so wäre zu sagen, daß hier πρ., wie auch in andern Stellen, uneigentlich gebraucht werde, und daß es dem Willen und dem Vorbilde des Erlösers selbst widerspräche, ihn, gleich dem Vater anzubeten. In dem Sinne dessen, der da gesagt hat: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn der alleinige Gott, der Vater," könnte man antworten: „Was betest du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem auch ich bete! Nicht den von Gott euch verordneten Hohenpriester und Fürsprecher dürft ihr anbeten, sondern durch ihn, müßt

qq) in Joh. I, 19. 22. — XIII, 25. u. 15. am Ende, vgl. Homil. in Jos. VI, 3. Princeps militiae virtutum Domini J. Christus ff. wie Clemens S. 63. In Beziehung auf die Ausdrücke Strahl, Abglanz vg. de Princ. I, 2, 9. 10.

rr) c. Cels. V, 4. 5. VIII, 13. 26.

ihr beten, durch den Hohenprieſter, der Mitleid haben kann mit eurer Schwachheit und verſucht worden iſt, gleich wie ihr, doch — nach der Gnade des Vaters, ohne Sünde. Lernet alſo welches Geſchenk ihr von meinem Vater erhalten habt, indem ihr durch die Widergeburt in mir den Geiſt der Kindſchaft empfiengt, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen dürft. Es geziemt ſich aber nicht, daß der Bruder von denen angebetet werde, die mit ihm denſelben Vater haben; allein meinem Vater, mit mir und durch mich, müßt ihr euer Gebet und Flehen richten [ss]."

Noch viel weniger ſind die Engel und Mächte anzubeten, es müßte ihnen denn, wegen ihrer nahen Verwandtſchaft mit dem Höchſten, eine gewiſſe — untergeordnete — Art der Verehrung — θρησκεια — zu erweiſen ſeyn, „wir mögen ſie loben und preiſen, weil ſie von Gott heilſame Gaben für die Menſchen empfangen haben, und alſo auch in einem gewiſſen Sinne, Mittler ſind, aber die Gott allein gebührende Ehre erzeigen wir ihnen nicht [tt]."

III. Weſen und Wirkſamkeit des Sohnes.

Es hat ſich oben gezeigt, daß das Weſen des Sohnes kein anderes ſey, als das Eine göttliche Seyn. Allein dieſes göttliche Seyn hat in ihm nicht mehr jene abſolute Einheit wie in dem Vater, ſondern es iſt zu einer Vielheit von Beziehungen und Beſtimmungen entfaltet. Der Sohn befaßt in ſich einen Reichthum mannigfaltiger Vollkommenheiten, deren jede von der andern ſich unterſcheidet und iſt deßhalb nicht mehr ſchlechthin eins und einfach, ſondern der Inbegriff von Vielem. Da jedoch dieſe Beſtimmungen an dem nämlichen Subjecte ſind, und nur die verſchiedenen Seiten oder Offenbarungsweiſen deſſelben darſtellen, ſo wird dadurch die

ss) de Orat. 15. λείπεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ θεῷ τῷ τῶν ὅλων πατρί, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τῆς ἀρχιερέως ff. — πρὸς τὸν θεὸν — τῷ πατρὶ διὰ τοῦ λόγου. — c. Cels. V, 11. Das Gegentheil ſteht in Rom. VIII. 5.

tt) c. Cels. VIII, 13. 57. Homil. in Ezech. 1.

Einheit des Weſens nicht aufgehoben, noch der göttliche Logos in Theile zerſplittert uu). Um nun einen richtigen und vollſtändigen Begriff von ſeinem Weſen zu gewinnen, genügt es nicht, ſich an den Ausdruck λόγος, der auch nur ein ſymboliſcher iſt, zu halten, ſondern es muß die ganze Reihe der Prädikate, die ihm die Schrift beylegt, betrachtet und der eigenthümliche Begriff eines jeden erforſcht werden vv). Dabey iſt jedoch zu unterſcheiden zwiſchen ſolchen Beſtimmungen, die ihm abſoluterweiſe zukommen und zwiſchen ſolchen, die blos ſein Ver-

---

uu) ἐπίνοιαι, θεωρήματα μορφαὶ in Joh. I, 11. Zu Jeſ. 52, 7: Die Boten des Friedens, die da Gutes, ἀγαθά, predigen. Dieſe ἀγαθά iſt Chriſtus ſelbſt und zwar, wegen ihrer Menge, πολλὰ ἀγαθά.— Leben, Licht, Wahrheit, Weisheit ſind ἀγαθὰ, daher Chriſtus, der alle dieſe αγ. nicht nur beſitzt, ſondern ſelbſt iſt — οὐκ ἄλλα τυγχάνοντα ἑαυτοῦ —, πλῆθος ἀγαθῶν. — Daher in Joh. I, 22. mit Beziehung darauf: ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ — πολλὰ γίνεται. — II, 11. ὁ σωτὴρ εἷς (ἐστιν) ἵνα πᾶσα ἀρετὴ — ταῖς ἐπινοίαις πολύς. X, 4. πολλά ἐστι ταῖς ἐπινοίαις. — Homil. in Jerem. VIII, 2. πάντα ὅσα τοῦ θεοῦ τοιαῦτα ἐν αὐτῷ ἐστιν· ὁ χριστός ἐστιν σοφία τοῦ θεοῦ, αὐτὸς δύναμις θεοῦ, αὐτὸς δικαιοσύνη θεοῦ, αὐτὸς ἁγιασμός, αὐτὸς ἀπολύτρωσις, αὐτὸς φρόνησις θεοῦ· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἓν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστί, καὶ οὐ ταυτὸν νοεῖς περὶ τῦ χριστῦ, ὅτε νοεῖς αὐτὸν σοφίαν καὶ ὅτε νοεῖς αὐτὸν δικαιοσύνην. XX, 4. in Joh. 1, 30. de Princ. IV, 28, der Sohn iſt veritas, sapientia, vita; non enim ab eo dirimi haec, vel ab ejus possunt unquam substantia separari. Quae quidem, quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo divinitatis. — ἐπίνοιαι zunächſt Bezeichnungen, Betrachtungsweiſen, Prädikate, dann aber, da dieſe in dem Göttlichen etwas Weſentliches ſind, Beziehungen, Beſtimmheiten, Beſchaffenheiten.

vv) in Joh. 1, 23. Nach dieſer Regel verfährt Origenes im ganzen erſten Tom. zum Joh. u. in den Princip. nachdem er das Nöthigſte über die Perſönlichkeit und Zeugung des Sohnes vorausgeſchickt hat. I, 2, 1.

hältniß zu den gefallenen Menschen, aber nicht, was er an sich ist, ausdrücken. Diese, z. B. Erlösung, Hirte, Thüre, Auferstehung, kommen hier noch nicht in Betracht; die wichtigsten von jenen sind Weisheit, Vernunft, Wahrheit, Leben, Kraft, Heiligkeit und bilden zusammen die ihm inwohnende Fülle der Gottheit ww).

Als die Gesammtoffenbarung Gottes ist der Sohn zuvörderst die selbstständige Weisheit, der Inbegriff der wesenhaften göttlichen Ideen und damit der Prototyp aller weitern Offenbarung (S. ob. S. 112 ff.); denn diese Ideen, die sein Wesen constituiren, enthalten die Gründe und Gedanken aller Dinge, die Urbilder der gesammten Schöpfung, die Anfänge, Formen und Gattungen dessen, was zum Daseyn kommen sollte; sie sind der ausgesprochene, objective Weltgedanke. Nach ihnen hat die Weisheit Alles geschaffen und allem Seyenden Existenz, Gestalt und Art gegeben, etwa wie ein Haus oder ein Schiff nach den vorbildlichen Gedanken in dem Verstande der Werkleute, gebaut wird. Deßhalb sagt die Schrift: Du, o Gott, hast Alles in der Weisheit gemacht, und nennt den Sohn das Princip der Dinge xx). In dieser Hinsicht könnte man auch mit Plato sagen, daß die Welt in dem Sohne, oder, daß der Sohn selbst (in so fern er die Weisheit ist), die Welt sey, freylich nicht diese sinnenfällige, materielle, aus Himmel und Erde bestehende Welt, die erst durch den Abfall

ww) in Joh. I, 22. 39. II, 12. In der Angabe und Anordnung dieser Bestimmungen ist sich Origenes nicht immer gleich; doch stellt er fast regelmäßig die σοφία voran und läßt darauf λόγος ἀλήθεια, die andern in verschiedener Ordnung folgen.

xx) in Joh. II, 12. σύστημα θεωρημάτων ἐστὶν ἐν αὐτῷ· daher ist er die σοφία. I, 22. κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ (λόγῳ) νοημάτων τὰ πάντα γίνεται· οἶμαι γὰρ, ὥσπερ οἰκία - - - οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτραγωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους. Ps. 103, 24. καὶ λεκτέον, ὅτι κτίσας. — ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεὸς, αὐτῇ ἐνέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ παρασχεῖν τὴν ὕπαρξιν καὶ τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη. de Princ. I, 2, 2. In hac ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac de-

entſtanden iſt, ſondern die obere, wahre, in der das Überſinnliche wohnt, und deren wunderbare Schönheit nur von reinen Herzen geſchaut werden kann, die intelligible Welt, die in dem höchſten Verſtande iſt. Dieſe iſt die Wahrheit und das Gute der gegenwärtigen yy)." Wenn es daher Geneſis 1. heißt „Gott ſahe an Alles, was er gemacht hatte und es war gut," ſo bezieht ſich dieß nicht auf die Beſchaffenheit der einzelnen Kreaturen, ſondern Gott ſahe die Ideen, nach denen jegliches geworden iſt, an, und nannte ſie deßhalb gut; denn dieſe ſind das Gute an ihnen, nicht ſie ſelbſt, in ihrer dermaligen Wirklichkeit zz). — Wie aber Alles durch die Weisheit geſchaffen und gebildet wurde, ſo wird auch Alles fortwährend durch ſie geordnet, verwaltet und dem Höchſten unterworfen.

Als die Offenbarung Gottes, des abſoluten Geiſtes, iſt der Sohn ferner die abſolute Vernunft, ὁ λόγος, αὐτόλογος, und als ſolche Princip und Quelle der Vernunft für alle Weſen aaa). Wie der Vater aus ſeinem Eigenen Je-

---

formatio futurae inerat creaturae vel eorum, quae principaliter existunt, vel eorum, quae accidunt consequenter virtute praescientiae praeformata atque disposita, pro his ipsis quae in sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant creaturis: seipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium viarum Dei; continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia vel formas vel species. 3, sap. species et initia totius praeformans naturae. In Joh. II, 6. Der λόγος iſt die ἀρχή als die σοφία.

yy) in Joh. XIX, 5, — κόσμος οὐ βλεπόμενος, κόσμος ἀόρατος, κόσμος νοητός, ἐν ᾧ ἐστι τὰ μὴ βλεπόμενα. p. 304, ff.

zz) in Joh. XIII, 42. ὁ λόγος περὶ ἑκάστου τούτων (κτισμάτων) ἐστὶν ὁραθεὶς θεῷ, τὸ καλόν κ. τ. λ. Daher gibt auch Justin. ad Men. dem Origenes Schuld τὸ λέγειν, ὅτι πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη συναΐδιά ἐστι τῷ θεῷ. Vielleicht gründet ſich darauf auch der Vorwurf bey Photius Cod. 117, er habe gelehrt ὅτι τὰ χερουβὶμ ἐπίνοιαι τοῦ υἱοῦ εἰσιν. — de Princ. I, 2, 10. Per sapientiam Deus cuncta regit, omnium potentatum tenet. S. Anm. zu Abſch. 2.

aaa) λόγος, Vernunft; in Joh. I, 42. Der Sohn heißt λ.; weil er uns λογικοὺς macht — Origenes braucht das Wort λόγος,

dem das Daseyn mittheilt, so der Sohn die Vernunft, und was vernünftig ist, ist es dadurch, daß es an ihm, der Urvernunft, Theil nimmt. Dieß ist die eigenthümliche Thätigkeit des Sohnes, und der Kreis, auf den sich seine Einwirkung beschränkt, während die des Vaters auf alles Seyende, Vernünftiges und Unvernünftiges, ohne Ausnahme, sich erstreckt bbb). — Es gibt nur Eine Vernunft; nicht eine besondere und verschiedenartige für die verschiedenen Ordnungen der logischen Wesen, etwa eine eigene Vernunft Gottes, und eine andere der Engel, oder der Menschen oder der einzelnen Individuen, sondern eine und dieselbe für Alle und in Allen: nämlich den absoluten Logos, der die Alles erfüllende, durchdringende Kraft und Wesenheit der Vernunft, der Inbegriff der gesammten Vernunft in den Geschöpfen oder die allgemeine Vernunft

---

als Vernunft in umfassendem Sinn; er versteht darunter nicht blos das Vermögen zu denken oder die Thätigkeit des Denkens, sondern zugleich den Inhalt des Denkens — was wir Geist nennen, und zwar nach den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, bald als blose Anlage, bald als selbstbewußter, zum Gedanken gekommener, in sich vollendeter Geist (absoluter Logos) daher er bisweilen νοῦς, νοητικόν, auch platonisch ἡγεμονικὸν dafür setzt. Sein Inhalt sind die ἰδέαι, ἔννοιαι — Über die andre Bedeutung von λόγος, Offenbarer, s. oben S. 114.

bbb) in Joh. II, 2. u. 3. ὁ μὲν πατὴρ πηγὴ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. — ὁ λόγος, αὐτόλογος, ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου, ὁ λόγος, υἱὸς Θ. ff. I, 42. ἐνθέως λογικοὶ γινόμεθα, — μετέχουσί πως αὐτοῦ πάντες ἄνθρωποι, καθὸ λόγος ἐστίν — μετέχοντες αὐτῷ λογικοὶ ἐσμεν. - In Joh. II, 9. ὁ ἐν ἑκάστῳ λόγος καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῆ ἐν ἀρχῇ λόγου ἑκάστῳ γεγένηται. In Matth. II, p. 441. εἷς δὲ ποιμὴν τῶν λογικῶν ὁ λόγος. de Princ. I, 3, 5. Fragm. ὁ μὲν θεὸς πατὴρ - - (s. S. 105. u) — ὧν γάρ ἐστιν, ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά, δεύτερος γάρ ἐστι τῦ πατρός. Von Rufin ausgelassen. — 3, 6. Participatione Verbi vel rationis rationabiles sunt. 8. Deus pater omnibus praestat ut sint; participatio Christi, secundum id quod verbum est, facit ea esse rationabilia. Cum ergo primo ut sint, habeant ex D. patre, secundo ut ratio-

ist ccc). — „Es fragt sich also, ob wirklich diese, die absolute, mit der endlichen, individuellen dem Wesen nach eins sey?" — und dieß bejaht die Schrift in vielen Stellen. Wenn Paulus Römer 10, 8. ausruft; „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer will hinauf gen Himmel fahren? Das heißt nichts Anderes, denn Christum herabholen, oder: Wer will hinab in die Tiefe fahren? Das ist nichts Anderes, denn Christum von den Todten holen; — aber was sagt die Schrift? das Wort ist dir nahe, nämlich in deinem Munde und in deinem Herzen," so sagt er damit deutlich, daß das gesuchte Wort und Christus identisch, somit der Logos in uns mit dem, der im Anfang und bey dem Vater war, einer und derselbe sey, letzterer daher auch nicht außer uns, sondern in uns gesucht werden müsse ddd)." — Wenn Johannes der Täufer predigt: Joh. 1, 26. „Er stehet in eurer Mitte, den ihr nicht kennet" so ist dieß von dem Sohne Gottes, dem wesentlichen und selbstständigen Logos, welcher eins mit der Weisheit ist, zu verstehen. Denn dieser geht durch die gesammte Schöpfung hindurch, also daß Alles, was immer geschieht durch ihn geschieht und der Ausspruch: durch ihn ist Alles geworden,"

---

nabilia sint habeant ex Verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sanct. etc. 7, Praecipuum Christi ministerium (est) in eos, quibus naturaliter, ut rationabiles sint, confert.

ccc) in Joh. II, 4. Es gäbe nicht πλείονας λόγους, καὶ ταχὰ ἑτερογενεῖς, ἢ ὁ μέν τις θεῖ λόγ., ἕτερος δὲ φέρε εἰπεῖν ἀγγέλων λόγ. κ. τ. λ., sondern — εἷς ἂν ὁ λόγος, wie die Wahrheit auch nur Eine ist. 29, προηγουμένη αὐτοῦ ὑπόστασις, διήκουσα ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικὰς.

I, 27. ὁ μονογενὴς — πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν περὶ τῶν ὅλων λόγον. c. Cels. V, 24. ὁ τῶν πάντων λόγος ἐστὶ, κατὰ μὲν Κέλσον, αὐτὸς ὁ θεός· κατὰ δὲ ἡμᾶς, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, περὶ οὗ λέγομεν τὸ „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ. Joh. I, 1. Vgl. die Stellen unter III).

ddd) in Joh. II, 9. ζητητέον, εἰ καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον τὸν αὐτὸν λεκτέον τῷ ἐν ἀρχῇ κ. τ. λ. καὶ τῷ θεῷ λογῳ κ. τ. λ. de Princ. I, 3, 6. in Rom. VIII, 2. p. 622 ff. in Joh. I, 42. p. 44.

in jeder Beziehung seine Wahrheit hat. Wenn er nun aber durch die ganze Schöpfung hindurchgeht, so muß er offenbar auch unter und in denen seyn, die dort den Täufer fragen; denn dieses: μέσος ὑμῶν heißt: Mitten in euch, ihr Menschen, in so fern ihr vernünftig seyd, steht der Logos, weil das ἡγεμονικὸν (das oberste Vermögen, die Vernunft) im Innersten des Menschen, d. i. im Herzen seinen Sitz hat. Diejenigen also, welche die Vernunft in sich tragen, aber weder über ihre Natur, noch über ihren Ursprung nachdenken, das sind die, welche den Logos mitten in sich haben, ohne ihn zu kennen eee). — Und damit Niemand wähne, der unsichtbare, bis zu jedem einzelnen Menschen reichende, und die ganze Welt erfüllende Logos sey ein anderer, als der Menschgewordene, so setzt der Täufer sogleich hinzu: dieser ist's, der nach mir kommen, d. h. sich offenbaren wird; — die entgegengesetzte Auslegung (bey Heracleon), die jenen Ausspruch des Johannes auf die sichtbare, zeitliche Erscheinung des Logos bezieht, ist irrig und unpassend; denn wann wäre er jemals nicht zugegen, wann nicht in der Welt gewesen? Joh. 1, 10. fff). — Ganz dasselbe liegt in den Worten des Erlösers, Joh. 15, 22: „wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde, nun aber haben sie keine Entschuldigung;" hier sagt nämlich der Logos, daß die, bey welchen er noch nicht vollkömmlich erfüllt, d. h. zum Selbstbewußtseyn entwickelt ist, keine Sünde haben, diejenigen aber schuldig seyen, welche, obgleich bereits seiner theilhaftig geworden, dennoch wider die Gedanken (sittlichen Ideen) handeln, aus denen der Logos in uns vollkömmlich erbaut (erfüllt) ist. Und nur so gefaßt ist jener Ausspruch richtig; denn wollte man ihn auf die sichtbare Erscheinung des Erlösers beziehen, so folgte daraus, daß alle frü-

---

eee) in Joh. VI, 22. Joh. I, 26. ist zu fassen περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ λόγου, ὑφεστηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον κ. τ. λ. II, 29 (p. 89) „μέσος ὑμῶν ἕστηκεν — τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον δύνασθαι νοεῖσθαι κ. τ. λ. II, 9. p. 68. c. Cels. V, 12. wo er Jer. 32, 23 u. 24 auf den allgegenwärtigen, παντα χοῦ φθάνοντα, Logos anwendet. Vgl. de Princ. IV, 29—31.

fff) in Joh. VI, 15. VI, 23.

her Lebenden, ja überhaupt Alle, denen das Evangelium von ihm nicht verkündigt wurde, ohne Sünde wären und somit auch dem Gerichte nicht unterliegen könnten ggg). Ferner bezeugt Christus „das Wort, das ich geredet habe, wird euch richten," (Joh. 12, 48.) das heißt: ich, der Logos, der ich mich stets in euch vernehmen lasse, und als das innere Gesetz, als das sittliche Bewußtseyn, den Unterschied zwischen Gut und Bös verkündige, ich richte euch, also daß ihr keine Entschuldigung habt. Denn jede Ausflucht fällt weg, wenn man den Logos in sich hat, von ihm über das Rechte belehrt wird, und gleichwohl ihm nicht gehorcht hhh).

Der Logos wohnt also in allen vernünftigen Wesen aber nicht in Allen in gleichem Grade; dieser hängt von der Stufe ihrer Ausbildung und Empfänglichkeit ab. In Kindern, Unmündigen oder Unwissenden ist er erst als Anlage, als Vermögen vorhanden (κατὰ δύναμιν) — ein neugebornes Kind ist der Möglichkeit nach ein vernünftiger Mensch, denn es kann dieß werden, wenn es einst herangewachsen ist — der eigentlichen Wirklichkeit, der Kraft und Wirksamkeit nach aber, κατ' ἐνέργειαν, ist er da, wo er sich bereits zum Selbstbewußtseyn und zur Thätigkeit entwickelt hat; so bey jedem gereiften Manne, so, in höherem Grade, bey den Gläubigen und Heiligen, in noch höherem, bey den Engeln und Erzengeln, je nachdem ein Wesen näher oder entfernter mit ihm in Gemeinschaft steht. Auf diese Weise bildet sich eine stufenartig aufsteigende Reihe einzelner λόγοι, an deren Spitze der absolute, der θεὸς λόγος, steht; ganz analog der (durch ihn vermittelten) Theilnahme

---

ggg) in Joh. I, 42. Die Stelle Joh. 15, 22. οὐκ ἄλλο τοιοῦτόν, ἢ ὅτι ὁ λόγος φησίν, οἷς οὐδέπω συμπεπλήρωται, μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, τούτους δὲ ἐνόχους αὐτῆς τυγχάνειν οἳ ἂν μετεσχηκότες ἤδη αὐτοῦ πράττωσι παρὰ τὰς ἐντολάς ἐξ ὧν οὗτος ἐν ἡμῖν συμπληροῦται.

hhh) in Joh. II, 9. der λόγος ist als die Vernunft gewissermaßen νόμος und ἐντολή; daher die Sätze μὴ ὄντος νόμου und μὴ ὄντος λόγου identisch ff. dePrinc. I, 3, 6. ratio (verbum) intrinsecus inserta boni vel mali discretionem suggerit etc.

an dem göttlichen Seyn und der dadurch entstehenden Drei iii).

„Was insbesondere den Logos in den Menschen betrifft, an dem, wie wir sahen, unser Geschlecht theilnimmt, so ist derselbe in zwiefacher Hinsicht zu betrachten: entweder nach der Sichselbsterfüllung der Gedanken (d. h. nach der Entwicklung des Selbstbewußtseyns), welche bey jedem, der bereits die Kinderjahre überschritten hat, eintritt, oder nach der Vollendung, welche blos bey den Vollkommenen stattfindet. In Beziehung auf Ersteres gilt das: „der Logos ist Fleisch geworden," in Beziehung auf Letzteres das: „der Logos war Gott." Zwischen diesen beyden Momenten in der Mitte liegt nun eben jene fortschreitende Entwicklung des Logos von dem Eintritt des vernünftigen Bewußtseyns an, bis zu dessen Vollendung; so nämlich, daß der Logos aus der Entäußerung und Beschränkung, die er durch sein Inwohnen im Menschen hat, sich allmählig befreyt und zu seinen Urbestandtheilen (zu seiner ursprünglichen Reinheit und Wesenheit) erhebt, bis er wieder wird, was er im Anfang war: der göttliche Logos, der bey dem Vater war, und dessen Herrlichkeit Johannes als eine Herrlichkeit des wahrhaft Eingebornen sah. — Auf diesen Entwicklungsprozeß läßt sich auch Luc. 2, 52. „und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade" anwenden; denn Jesus nahm nicht nur in sich selbst zu, sondern der Logos, der Sohn

iii) in Joh. I, 42. in Rom. VIII, 2. Unterschied zwischen possibilitate und re et efficacia vel efficientia. —
in Joh. I, 3. Θεὸς λόγος oder ὁ λόγος, λόγοι, πολλοὶ λόγοι μετέχοντες τοῦ λόγου· λόγοι δεύτεροι καὶ τρίτοι. de Princ. IV, 29. Divinitas filii Dei non in loco aliquo concludebatur, alioquin in ipso tantum fuisset et in alio non fuisset — sed secundum incorporeae naturae majestatem cum a nullo loco concludatur, in nullo rursum deesse intelligitur. — Verum illa sola differentia intelligenda est, quod etiamsi sit in diversis, sicut diximus, in Petro, vel Paulo vel Michaele vel Gabriele, non tamen similiter est in universis. Plenius enim et clarius et — apertius in Archangelis est quam in aliis sanctis viris. Homil. in Jerem. XIV, 10. Diese Verschiedenheit ist jedoch nicht ursprünglich, sondern erst durch die verschiedenen Willensrichtungen der Geschöpfe entstanden.

Gottes, wächst in denen, die ihn aufnehmen, so wie er umgekehrt bey denen abnimmt, die ihn zu bewahren versäumen, oder seine Ausbildung hindern kkk).

Das Verhältniß der absoluten Vernunft zu der endlichen ist sonach dieses: dem Wesen nach sind beyde eins; aber jene ist das Princip und die Quelle, diese das abgeleitete, jene besteht wesentlich und selbstständig, diese nur durch die Theilnahme an der absoluten, jene ist die Totalität, der Inbegriff der gesammten Vernunft in allen vernünftigen Wesen, diese, eine einzelne Modifikation, ein Theil derselben, der außerhalb des Individuums nicht persönlich (concret) existirt. Daher steht die endliche und individuelle Vernunft tief unter der absoluten lll).

Als die absolute Vernunft oder die Fülle der Vernunft ist der Sohn ferner die Wahrheit, und, in so fern er diese offenbart, das Licht. Das Wesen der Vernunft besteht überhaupt im Erkennen; seine Erkenntniß aber umfaßt Alles, sowohl die Gesammtheit der Ideen und der Dinge, als den Vater selbst; er erkennt ihn, vermöge seiner Einheit mit ihm, aufs vollkommenste und reinste, nicht — wie wir gegenwärtig — durch Belehrung und Mittheilung, sondern aus unmittelbarer

---

kkk) in Joh. I, 42. λόγος, ὁ ἐν ἀνθρώποις, οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν, διχῶς λέγεται· ἤτοι κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν ἢ κατὰ τὴν ἀκρότητα κ. τ. λ. — Es ist angemessen, zu untersuchen, ζητεῖν, τί ἐστι (al. ᾧ τί) μεταξὺ τοῦ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ καὶ „θεὸς ἦν ὁ λόγος“ ἐν τοῖς ἀνθρώπινοις ἰδεῖν, οἷον ἀναστατικουμένου τοῦ λόγου ἀπὸ τοῦ γεγονέναι αὐτὸν σάρκα, καὶ κατὰ βραχὺ λεπτυνομένου (wahrscheinlich vergeistigt) ἕως γένηται ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ θεὸς λόγος κ. τ. λ. Homil. in Jerem. XIV, 10.

lll) in Joh. II, 3. — c. Cels. V, 39. nennt Orig. den Sohn τὸν παρεκτικὸν παντὸς οὑτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν γεγενημένων — λόγον, dagegen die Vernunft in uns gewöhnlich τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον — λόγοι, μερίδες ὄντες αὐτοῦ (θεοῦ od. τοῦ λόγου) S. Note bbb ff.) Homil. in Jerem. XIX, 1. ξένον τι ἔχει ὁ λόγος τοῦ θεοῦ παρὰ πάντα τὸν οὑτινος-

Anschauung; weßhalb er mit Recht sagen kann „Niemand kennet den Vater als der Sohn; — Was ich bey meinem Vater gesehen habe, das rede ich mmm).“ Die Wahrheit ist, wie die Vernunft, nur Eine und kann, ihrer Natur nach, nur Eine seyn, sie ist auch nicht irgend wann entstanden oder durch jemand geworden, sondern sie existirt in ewiger Realität und Objectivität; und diese Eine, wesentliche, Wahrheit ist eben der Sohn nnn). Ohne ihn gibt es überall keine Wahrheit, denn weder Menschen noch andere vernünftige Wesen haben die Quelle des Lichts in sich; aber indem sie an ihm, auch in so fern er die Wahrheit ist, theilnehmen, kommt es auch in ihnen zur Wahrheit und zur Erkenntniß ooo). Schon von

---

οὖν λόγον und dieß besteht eben ἐν τῷ εἶναι θεὸς καὶ ἐφιστημίναι καθ' ἑαυτό nur von dem λόγος Gottes gilt das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγ. κ. τ. λ. in Matth. XVI. 16. Wenn Orig. am a. O. die endliche Vernunft der absoluten schärfer entgegensetzt, so hat er die gefallene im Auge. — in Joh. I, 42. ὁ παρ' ἡμῖν (λόγος) οὐκ ἐστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν.

mmm) in Joh. I, 25. 27. XX, 7. λέγομεν, αὐτόπτην αὐτὸν εἶναι τῶν ἐν τῷ πατρί. II. 12. ἐπατενίζων τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς γινώσκει. Origenes erhebt die Frage, ob Christus alle Wahrheit, wie sie in Gott ist, wisse? und antwortet darauf: weil er die Wahrheit ist, so weiß er alles Wahre; man müßte denn sagen, es gebe etwas Wahres, das über die Wahrheit erhaben sey. in Joh. I, 27.

nnn) in Joh. II, 3 u. 4. c. Cels. VIII, 12: ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία. Homil. in Jerem. VIII. 2. αὐτοαλήθεια. in Joh. VI, 3. νοητέον, ὅτι ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας, ἀφ' ἧς ἀληθείας οἱονεὶ εἰκόνες ἐκείνης ἐντετύπωνται τοῖς φρονοῦσιν τὴν ἀλήθειαν, οὐχὶ διά τινος. III, 41. VI, 63. de Princ. I, 2. 4. filius omnium quae sunt veritas est.

ooo) in Matth. XII, 40. οὐχ ἔστιν ἀλήθεια χωρὶς ἐνεργείας εἰπόντος „ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια.“ in Joh. Er erleuchtet die die Menschen μὴ δεδυνημένους πηγὴν ἐν αὐτοῖς καταστοχάζειν φωτὸς. Der Ausdruck: Licht der Welt ist umfassender als

seiner zeitlichen Erscheinung ließ er sich geistiger Weise zu den Menschen herab und wirkte fortwährend zum Heile der (gefallenen) Welt. Alle Gottesoffenbarung von Anbeginn her wurde durch ihn vermittelt, die A. Testl. Oekonomie durch ihn gestiftet, das Gesetz durch seine Hand gegeben, das Volk Israel von ihm geleitet und gelehrt; aus seiner Fülle nahmen die Gläubigen der Vorzeit, von seinem Lichte erleuchtet, erkannten und verkündigten die Propheten die Geheimnisse der Gottheit — denn der Logos, der im Anfang war, ist das Wort, das zu Abraham geschah, das zu Jesaias, Jeremias u. A. kam ppp); was die Heiden an Wahrheit besaßen, das hat Er ihnen, unmittelbar oder mittelbar geoffenbart, selbst die Engel und die übrigen Mächte des Himmels sind seine Schüler qqq); denn der Logos ist das Centrum der gesammten intelligibeln Welt, das Licht, gleichsam die Sonne, die ihre Strahlen nach allen Seiten erleuchtend aussendet, der Urquell, der zahllose Ströme aus sich ergießt und so die vernünftigen Seelen in den Stand setzt, das Übersinnliche, Geistige zu sehen, zu begreifen und zum unmittelbaren Anschauen des Absoluten, des Seyenden, ja der Kraft und Wahrheit Gottes, die noch über das Seyn erhaben ist, aufzusteigen rrr). Hier, auf der obersten Stufe,

---

der, Licht der Menschen; denn die Welt ist der Inbegriff der ganzen logischen Schöpfung, die jetzt, der Eitelkeit unterworfen, seufzt ꝛc. — c. Cels. VII, 42. 44. S. oben Einl. in Joh. XX, 22, οἱ μετέχοντες αὐτοῦ (χριστοῦ) μετέχουσιν αὐτοῦ καὶ καθ' ὅ ἐστιν ἀλήθεια, καὶ διὰ τοῦτο ἀλήθεια ἐστιν ἐν αὐτοῖς.

ppp) ἐπιδημία χριστοῦ νοητή im Gegensatz der ἐπιδημία αἰσθητή in Joh. VI, 2 — ganz — Die Erkenntniß der Propheten ist der der Apostel vollkommen gleich, sie begreifen das ganze Geheimniß der Gottseligkeit, weil sie die im Gesetz und in den Vorbildern verhüllte Wahrheit rein zu schauen vermochten. — Der λόγ. in den Propheten Vgl. XX, 33. Homil. in Jerem. IX, 1. in Jes. I, 5. VII, 1. 2. in Matth. Comm. Ser. 28.

qqq) S. Einl. 61. in Matth. XV, 7. c. Cels. VII, 45.

rrr) in Joh. I, 24. ὁ δὲ σωτὴρ, ἐλλάμπων τοῖς λογικοῖς καὶ ἡγεμονικοῖς ἵνα αὐτῶν ὁ νοῦς τὰ ἴδια ἀόρατα (τὰ νοητὰ) βλέπῃ, τοῦ νοητοῦ κόσμου ἐστι φῶς. λέγω δὲ τῶν λογικῶν ψυχῶν τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ καὶ εἴ τι παρὰ ταῦτα

tritt dann die innigste Vereinigung und Verschmelzung des erkennenden Geistes mit der Wahrheit, die Einheit des Subjects und des Objects ein; wir erkennen dann Gott, wie ihn der Sohn erkennt und wie wir von ihm erkannt sind. Gott erkennt nämlich die Seinigen, indem er sie durchdringt, ihnen von seiner Gottheit mittheilt, und sie in seine Gemeinschaft aufnimmt (so daß also seine Erkenntniß auf der Identität des Seyns beruht); wir hingegen erkennen ihn, indem wir in ihm sind, und in sein göttliches Wesen verklärt (vergottet) werden. Bevor diese lebendige Durchdringung eintritt, bevor man der ganzen Gesinnung und dem innersten Wesen nach mit dem Absoluten eins geworden ist, bleibt auch jene höchste Höhe des Wissens unerreicht; sie ist das Ziel, der Endpunkt aller Erkenntniß, der jedoch von den Meisten erst im künftigen Leben erreicht wird sss). Der Logos aber leitet sie all-

---

συμπληροῖ τὸν κόσμον κ. τ. λ. — ἡλιακαὶ τοῦ χριστοῦ ἀκταί. Das ganze Cap. 25. II, 16 u. 17. Er ist das Licht aller Wesen. Selbst der Ausdruck „Licht der Menschen" beschränkt seine Wirksamkeit nicht auf die Menschheit, da „Mensch" häufig jedes vernünftige Geschöpf, selbst die Engel, bezeichnet. — Vgl. de Princ. I, 2, 7. — 2, 11. filius lux et aeterna lux est. — Hom. in Genes. I, 7. — in Joh. XIX, 1. Zu Joh. 14, 9. ὁ τὸν λόγον τε θεωρικὰς τοῦ θεοῦ θεωρεῖ τὸν θεόν, ἀναβαίνων ἀπὸ τοῦ λόγου πρὸς τὸν θεόν — τὸ δὲ αὐτὸ ἐρεῖς περὶ σοφίας κ. ἀληθείας· ἀμήχανον δέ ἐστι μὴ ἀπὸ τοῦ λόγου θεωρῆσαι τὸν θεόν· οὐ γὰρ νοεῖ τις τὸν θεὸν ἢ θεωρεῖ αὐτὸν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ πρότερον τὴν ἀλήθειαν, ἵν' οὕτως ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ ἢ τῇ ὑπερκειμένῃ τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ. — XX, 7. Es fragt sich, ob die Vernunftwesen, das was bey dem Vater ist, sehen werden οὐκέτι διὰ μεσίτου καὶ ὑπηρέτου; Wer den Vater sieht wie den Sohn αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, καὶ νομίζω ταῦτο εἶναι τὸ τέλος wenn der Sohn dem Vater das Reich übergibt. Sel. in Psalm. (Vol. II, p. 689.) πέρας ἐστὶν τῆς λογικῆς φύσεως ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας τριάδος. de Princ. II. 11, 7. Fragm. b. Hieronym. ad Avit. Exhort. ad Matyr. 47. — (Vergl. 1 Joh. 3, 2.) —

sss) in Joh. XIX, 1. zu Joh. 8, 19. ἡ γραφὴ τοὺς ἀνακεκραμ-

mählich zu dieſem Ziele empor, indem er ſich zu ihrer Faſſungskraft herabläßt, indem er ſich jedem Einzelnen nach dem Maaße ſeiner Empfänglichkeit offenbart, jeder Reihe der logiſchen Weſen in der ihnen eigenthümlichen Form, den Menſchen als Menſch, den Engeln als Engel erſcheint, und ſie ſo zur höchſten Vollendung hinaufbildet. Die Stufen der Erkenntniß, die ſie auf dieſe Weiſe durchlaufen, ſind daher nicht etwas blos Subjectives in ihnen, ſondern es ſind die verſchiedenen Offenbarungsformen des Einen Logos, der Einen ſelbſtſtändigen, aber in ihrer Erſcheinung mannigfaltigen, Wahrheit, „Wie am Tempel Stufen waren, durch die man zum Allerheiligſten aufſtieg, ſo bildet der Eingeborne vom Vater alle unſere Stufen, die wir durchgehen, und wie er unten die erſte Stufe iſt und dann wieder die nächſt höhere, ſo iſt er auch alle übrigen Stufen; ſeine Menſchheit iſt gleichſam die unterſte; durch ſie erheben wir uns weiter zu ſeinen übrigen Eigenſchaften, den ganzen Stufengang aufwärts, ſo daß wir durch ihn und mit ihm die geſammte Reihenfolge der höhern Weſen, die er alle ſelbſt darſtellt, durchwandern, bis wir zu jener Höhe gelangen, wo Wiſſen und Seyn, Erkennen und Leben eins wird, wie dieß bey ihm der Fall iſt ttt).“

μένους τινὶ ἢ ἐνωθέντας γινώσκειν ἐκεῖνό φασι, ᾧ ἀνακράσθησαν καὶ κεκοινωνήκασι· πρὸ δὲ τῆς τοιαύτης ἑνώσεως καὶ κοινωνίας, κἂν τοὺς λόγους καταλαμβάνωσι περί τινος, οὐ γινώσκουσιν ἐκεῖνο. Etwas Ähnliches findet auch in andern menſchlichen Verhältniſſen Statt. Vgl. d. Stellen Galat. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. — „ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ“ κατὰ γὰρ ἡμᾶς ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ ἀνακραθεὶς αὐτοῖς, καὶ μεταδεδωκὼς αὐτοῖς τῆς ἑαυτοῦ θειότητος καὶ ἀπλήρως αὐτοὺς εἰς τὴν ἑαυτοῦ χεῖρα. Joh. 10, 28. 29. κ. τ. λ.

ttt) in Joh. XIX, 1. II, 12. ταυτόν ἐστι ζωὴ καὶ φῶς. 13. 14. 18. Daher hat Keiner, der in der Finſterniß iſt, das Leben, und Keiner, der lebt, iſt in Finſterniß. — Der Grund, warum Johannes Evang. 1, 4 das Leben dem Lichte vorſetzt, liegt darin, daß der Menſch erſt das wahre Leben haben muß, bevor er erleuchtet werden kann. Das Leben iſt die Grundlage der Erkenntniß; aber nicht bey Allen entwickelt es ſich wirk-

Als das Licht ist er daher zugleich das Leben, das reine, lautere heilige Leben, der Inbegriff aller geistigen, sittlichen Kraft, und die Quelle derselben für alle Geschöpfe uuu). Nur durch die Theilnahme an ihm, dem absoluten Leben, haben diese das Leben, so wie hingegen die Trennung und Entfremdung von ihm der eigentliche Tod ist. — Es gibt nämlich ein zwiefaches Leben und einen zwiefachen Tod; ein Leben, das an sich weder gut noch bös, etwas ganz indifferentes und allen Wesen, guten wie bösen, vernünftigen wie unvernünftigen gemeinsam ist: das endliche, kreatürliche Daseyn; und ein anderes Leben, welches ein hohes Gut, nämlich das wahre, göttliche Leben ist und aus der Gemeinschaft mit dem herfließt, der von sich zeuget: ich bin das Leben. — Von diesem Leben ist hier die Rede. — Eben so gibt es einen indifferenten Tod: die Auflösung oder Zerstörung des natürlichen Lebens, und wiederum einen andern, der ein großes, ja das größte Übel ist: den Verlust jenes göttlichen und wahrhaftigen Lebens vvv). Dieses ist zugleich das heilige, reine, sündlose, gerechte Leben, und daher der Sohn als das absolute Leben auch

---

lich zum Licht und zur Erkenntniß; bey Vielen bleibt es blos δυνάμει οὐκ ἐνεργείᾳ Licht; nämlich bey denen, die sich nicht mit der Gnosis befassen in Joh. II, 12. 18. 19. 20.

uuu) in Joh. I, 28. σαφὲς δέ, ὅτι κυρίως τῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἀμιγοῦς πρός τι ἕτερον ζωῆς ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πρωτοτόκῳ π. κτ. τυγχάνει, ἀφ' ἧς οἱ μέτοχοι τοῦ χριστοῦ (i. q. υἱοῦ) λαμβάνοντες τὴν ἀληθῶς ζῶσι ζωήν. — II, 11. 12. τὸ κυρίως ζῆν παρὰ μόνῳ κυρίῳ τυγχάνει.

vvv) in Joh. XX, 21. 31. 33. II, 19. 10. Das Leben ohne Gott ist ein bloses Scheinleben, das Leben in der Sünde, ein Leben des Todes; daher der Sohn sagt: Ich lebe und ihr sollt auch leben. — Wer den Sohn hat, wird den Tod nicht sehen. Dasselbe gilt auch von den Gläubigen des Alten Bundes. — Von diesem Leben, das der Sohn giebt, ist das Seyn, welches Alle vom Vater durch ihn empfangen, zu unterscheiden.

www) in Joh. VI, 3. τὸ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης χριστός ἐστιν· ἀπ' ἐκείνης δὲ ἡ ἐν ἑκάστῳ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς τυποῦται. I, 39. αὐτὸς ἁγιασμός, ὅθεν οἱ ἅγιοι

die absolute Gerechtigkeit, die absolute Heiligkeit, und die Quelle aller Heiligung und aller sittlichen Kraft für die Geschöpfe, das Princip des Guten für die ganze Welt [www]).

Faßt man nun diese sämmtlichen Bezeichnungen des Logos in eins zusammen, so erhält man den vollständigen Begriff von seinem Wesen; man erkennt ihn, als den Inbegriff aller Vollkommenheiten, als den Gesammtabglanz der göttlichen Herrlichkeit, als die Fülle der Gottheit (die eben in diesen Prädikaten vollkommen enthalten ist), als die Uroffenbarung des Vaters und als den Vermittler aller weitern Offenbarung des göttlichen Seyns [xxx]).

III. Der heilige Geist.

Nächst dem Sohne glaubt die christliche Kirche an den heiligen Geist und stellt ihm den Vater an Ehre und Würde gleich, hat aber über ihn noch keine vollständigen Lehrbestimmungen festgesetzt. Die Kirchenlehrer schwanken zwischen den drey folgenden Ansichten: 1) daß der heil. Geist durch den Sohn zum Daseyn gebracht, und also unter das Gewordene zu zählen sey; 2) daß der heil. Geist unerschaffen sey; 3) daß er kein, vom Vater und Sohn verschiedenes, selbstständiges Daseyn habe. — Die zweyte dieser Meynungen widerspricht dem oben aufgestellten Grundsatz, daß der Vater allein ungezeugt sey und tritt dessen absoluter Erhabenheit zu nahe; die dritte

---

ἁγιαζονται. II, 11. Daher οἱ ἁγιοι ζωντες εἰσι και οἱ ζωντες ἁγιοι. — c. Cels. VI, 64. Homil. in Jerem. XVII, 4. Sel. in Jerem.

xxx) Zusammengefaßt de Princ. I, 2, 4. Hic ergo filius etiam omnium, quae sunt, veritas est et vita, et recte; nam quomodo viverent, quae facta sunt, nisi ex vita, vel quomodo veritate constarent ea quae sunt nisi ex veritate descenderent, vel quomodo rationabiles esse possent, nisi verbum vel ratio praecederet. —

c. Cels. V, 29. (υἱὸς) ἡ περιεκτικὴ πασῶν ἀρετῶν ἀρετή. in Joh. XXXII, 7. ὁ λόγος — ἡ πασα ἐμψυχος και ζωσα ἀρετή. XXIII, 18. de Princ. IV, 28.

hebt das eigenthümliche Wesen des heiligen Geistes auf, nimmt ihm die Persönlichkeit, und wird von allen den Stellen der Schrift widerlegt, in denen er vom Vater und vom Sohne unterschieden wird [a]). Das Wahre ist daher, daß der heilige Geist, gleich dem Vater und dem Sohne, eine Hypostase, eine selbstständige Persönlichkeit und durch den Sohn hervorgebracht sey. Denn wenn, nach Joh. 1, 3. und Hebr. 1, 2. Alles durch den Logos gemacht ist, so muß es nothwendig auch der heilige Geist seyn; er ist daher das erste und, dem Range nach, vorzüglichste unter allen, vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen [b]); und hierin liegt zugleich der Grund, warum er nicht selbst Sohn Gottes heißt. Der Eingeborne ist nämlich allein von Natur Sohn, und vermittelt die Hypostase des Geistes, so daß er ihm nicht nur das Seyn, sondern auch die eigenthümliche Beschaffenheit desselben ertheilt. — Indem der Geist an dem Sohne, nach dessen verschiedenen Beziehungen, theilnimmt, wird er vernünftig, weise, gerecht, und Alles das, was der Begriff des heiligen Geistes in sich schließt; weßhalb er auch nicht von ihm

---

a) de Princ. praef. s. ob. S. 66. Tum deinde honore spiritum sanct. etc. in hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus (Hieron. ad Avit., utrum factus sit an infectus) vel filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne. Vgl. Schnitzer zu d. Stelle: S. 6. u. 43. in Joh. II, 6. ἔστι δέ τις καὶ τρίτος, παρὰ τοὺς δύο, τόν τε διὰ τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι, καὶ τὸν ἀγέννητον, αὐτὸν (l. αὐτὸ) εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δόγματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. κ. τ. λ. —

b) in Joh. a. a. O. πάντων διὰ τοῦ λόγου γινομένων τὸ ἅγ. πν. πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. Photius Cod. 8. Origenes habe gelehrt τὸν μὲν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. Just. Ep. ad Men. ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγ. π. κτίσματά ἐισι. de Princ. I, 1, 3. Spiritus s. subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et exstat. — Homil. in Numer. XII, 1. Spiritus s. alius est a

ſelber redet, ſondern nur vermittelſt der Offenbarung Chriſti, wie dieſer ſelbſt ſagt: Er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen c). Indeſſen iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob der heil. Geiſt vom Nichtwiſſen zum Wiſſen gekommen wäre; denn dann müßte er vorher nicht weiſe, nicht heilig und überhaupt nicht heil. Geiſt, ſondern etwas Anderes geweſen, und erſt auf dem Wege fortſchreitender Entwicklung heil. Geiſt geworden ſeyn, was eine ungereimte Behauptung iſt; auch würde er niemals mit dem Weſen der unwandelbaren Gottheit, des Vaters und ſeines Sohnes zuſammengeſtellt werden, wenn er nicht immer heil. Geiſt geweſen wäre; aber ſelbſt dieſe Ausdrücke „immer" und „war" und ähnliche Zeitbeſtimmungen ſind mit Nachſicht zu nehmen, weil ihre Bedeutung eine endliche und zeitliche iſt, das aber, wovon wir hier nach menſchlicher Weiſe reden, ſeiner Natur nach alle Begriffe des endlichen Verſtandes überſteigt d).

---

patre et filio. Hom. in Luc. XXV. tadelt Origenes diejenigen, qui nollent intelligere spiritum, tertiam a patre personam.

c) in Joh. II, 6. υἱοῦ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγ. πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ ποιεῖν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων Χριστοῦ ἐπινοιῶν. Vgl. XX, 23. II, 12. ὅτι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ (πν.) αὐτῷ (υἱῷ) μαθητεύεται, σαφὲς ἐκ τοῦ Joh. 16. 14. 15; ob er aber Alles faßt, was der Sohn durch unmittelbares Anſchauen des Vaters erkennt, bedarf einer genauen Unterſuchung; Dieſe gibt hier Origenes nicht: ſie würde aber, nach dem Zuſammenhang ſeiner Anſichten, zum Nachtheil des heiligen Geiſtes ausfallen; das Gegentheil von dem Obigen ſteht bey Rufin de Pr. I, 3. 4. — Die Göttlichkeit des heil. Geiſtes ſpricht Origenes nirgends beſtimmt aus, außer etwa a. a. O. II. 7, 3. wo er die minora quam dignum est de ejus divinitate sentientes tadelt; ſie liegt aber in dem Verhältniß deſſelben zum Sohne. — S. die Anmerkung.

d) de Princ. I, 3, 4. Schnitzers Überſ. Homil. in Num. XI, 8. Non ei (spir. sancto) extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quae ante non fuerat, sed semper fuit sanctus nec initium sanctitas ejus accepit. Omnis vero creatura vel digna-

Nach manchen Stellen der Schrift könnte es scheinen, als ob dem heil. Geiste eine höhere Würde beygelegt werde, als dem Sohne; so nach den Stellen, die von der Sünde wider den heiligen Geist handeln (wovon unten), und nach Jes. 48, 16. „Und nun sendet mich der Herr und sein Geist." Allein Letzteres bezieht sich nicht auf die Unterordnung der Natur, sondern auf die Menschwerdung, in der sich allerdings der Sohn unter den heiligen Geist, ja selbst unter die Engel (Hebr. 2, 9.) erniedrigte; man könnte es indeß auch so erklären, daß zur Befreyung der Kreatur aus dem Dienste der Eitelkeit und zur Wiederherstellung der gefallenen Menschheit die Menschwerdung einer seligen und göttlichen Macht erforderlich gewesen und daß dieß Geschäft eigentlich dem heiligen Geiste zugekommen wäre; dieser aber, weil dazu unvermögend, statt seiner, den Sohn, der allein im Stande war, ein so schweres Werk zu vollziehen, gleichsam vorgeschoben habe, und daß also der Vater, als das Princip, den Sohn, und mit ihm zugleich den heil. Geist sende, der nach der Verheißung auf diesen herabkommen und zum Heile der Menschen mitwirken solle; — oder endlich, man könnte auch πνεῦμα hier als Accusativ fassen und übersetzen: der Vater sendet mich und seinen Geist. Jedenfalls bleibt es dabey, daß der heilige Geist durch den Logos hervorgebracht, und ihm somit in derselben Weise und in demselben Grade untergeordnet ist, wie er selbst dem Vater e).

Das Wesen des Geistes läßt sich bezeichnen, als der Inbegriff und die Substanz der göttlichen Gnadengaben, welche von Gott gewirkt, durch Christum vermittelt wird, als heil. Geist aber seine Wesenheit und Bestehung hat. So mannig-

---

tione s. spiritus, vel meritorum ratione sanctificata, sancta dicetur. Vg. S. 114.

e) in Joh. II, 6. Wir haben diese Entwicklung gegeben, um zu zeigen πῶς, εἰ „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο" καὶ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ, λόγου ἐγένετο, ἓν τῶν πάντων τυγχάνον ὑποστατόν τοῦ δι' οὗ ἐγένετο, νοούμενον. in Matth. XIII, 18. de Princ. I, 3. 7. Ne quis sane existimet, nos — praetulisse per hoc patri et filio Spiritum s. vel majorem ejus asserere dignitatem, quod utique valde inconsequens est.

faltig er daher auch in seinen Offenbarungen und Gaben ist, so ist er doch in sich selber Eins, wie Paulus 1 Korinth. 12, 4. andeutet f). — Seine Wirksamkeit ist enger als die des Vaters und des Sohnes; sie erstreckt sich nicht, wie die des Vaters, auf die gesammte leblose und belebte Schöpfung, nicht einmal auf die vernünftigen Wesen, welche zwar durch die Theilnahme an dem Logos vernünftig sind, aber noch in ihrer Sündhaftigkeit beharren: sondern lediglich auf die Heiligen, auf diejenigen, welche bereits, durch den Sohn erneuert und gereinigt, zu seiner Aufnahme fähig geworden sind; denn in einer unlautern und sündigen Seele kann der heilige Geist nicht wohnen g). Daher beschränkte sich seine Wirksamkeit vor der Erscheinung Christi nur auf Wenige, auf die Propheten und einige Formen; mit derselben aber, und insbesondere nach seiner Auferstehung, breitete sie sich weiter aus. Sie besteht darin, daß er die, ihm inwohnende, Fülle der Gnadengaben mittheilt und dadurch Erleuchtung der Seelen, Erkenntniß der tiefern Wahrheiten, Heiligung des Herzens und des Wandels bewirkt. Dabey richtet er sich, gleich dem Sohne, nach der Empfänglichkeit und Würdigkeit der Einzelnen und wird — indem er dem Einen, nach seinem jedesmaligen Standpunkt, die Gabe der Weisheit, dem Andern, die der Gnosis, dem An-

---

f) in Joh. a. a. O. οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δὲ αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων, ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφιστώσης δὲ κατὰ τὸ ἁγ. πνεῦμα. de Princ. II, 7, 3. In spiritu s. omnis est natura donorum. I. 3, 7. Sp.si gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a patre; — hoc, quod donum sp. dicitur, manifestatur per filium et inoperatur per Deum patrem. 7, 1. Sicut idem ipse Deus, atque idem ipse Christus, ita idem Spir, s. est, qui in prophetis et in apostolis fuit. Zwei heilige Geiste lehren nicht einmal die Häretiker.

g) in Joh. XXXII, 6. Dieß wird durch die allegorische Handlung des Fußwaschens dargestellt; erst in denen, die durch Jesum abge-

dern den Glauben verleiht — in jedem gerade das, dessen der Empfänger bedarf [h]). Wie also seine Wirksamkeit die des Sohnes voraussetzt, so führt sie hinwiederum tiefer in seine Gemeinschaft hinein, verkläret Christum in den Herzen der Gläubigen und erhebt sie auf diese Weise allmählich, reinigend und läuternd, von einer Stufe der Erkenntniß und Heiligung zur andern, bis zu dem höchsten Grade der Vollkommenheit und Lauterkeit: also daß das Seyn, das sie von Gott empfingen, in ihnen zu seiner urspünglichen Reinheit und Gotteswürdigkeit zurückgeführt und so vollkömmlich wird, wie der Urheber des Seyns selbst ist [i]).

Hieraus erhellet zugleich, warum die Sünde wider den heiligen Geist nicht vergeben werden kann; es geschieht dieß nicht deßhalb, weil etwa der Geist den Vater und den Sohn an Würde überträfe, sondern weil der, welcher sie begeht, auf einer höhern Entwicklungsstufe des christlichen Lebens steht, und also auch weit mehr zurechnungsfähig ist, als wer gegen den Vater oder Sohn sündigt. Wer erst des Sohnes theilhaftig und dadurch vernünftig ist, scheint, wenn er sündigt, in Unvernunft und Unwissenheit zurückzusinken und deßhalb Verzei-

---

waschen sind, kann der Geist wohnen. XXVIII, 13. c. Cels. V, 1. de Princ. I, 3, 5. Just. ad Men. (S. 46) ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα ἅγιον, ἐπὶ μόνους τους ἁγοίυς διϊκνούμενον. im Lat. 5. 6. 7. Operatio virtutis Dei patris et filii indiscrete (?) super omnem protenditur creaturam; Spiritus s. vero participationem a sanctis tantummodo haberi invenimus. — 7. gratia Sp. s. dignis praestatur, secundum meritum eorum, qui capaces ejus efficiuntur. in Matth. XII, 40. Hom. in Num. VI, 3. Fragm. in Jes. Vol. III. p. 105.

h) de Princ. II, 7. 3. Aliis praebetur per spiritum s. sermo sapientiae, aliis sermo scientiae, aliis fides, et ita per singulos, qui eum capere possunt, hoc efficitur vel hoc intelligitur ipse spiritus, quo indiget ille, qui eum participare meruerit. IV. 32.

i) a. a. O. I, 3. 8. Participatione spiritus s. tantum (aliquis) profectum sinceritatis ac puritatis accipit, ut hoc quod accepit a Deo ut esset, tale sit, quale Deo dignum est, eo, qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte: ut tam dignum sit id quod est, quam est ille, qui id esse fecit.

hung erhalten zu können; wer aber bereits der Theilname an dem heil. Geiſte gewürdigt wurde und ſich gleichwohl wieder dem Schlechten zukehrt, der ſündigt mit Wiſſen und Abſicht, und verdient keine Vergebung mehr [k]).

Faſſen wir nun das Bisherige zuſammen, ſo ergeben ſich für die Lehre von der Trinität —, welche das Fundament der chriſtl. Kirche iſt — folgende Hauptpunkte:

Es ſind drei göttliche, ſelbſtſtändige Perſönlichkeiten (Hypoſtaſen): der Vater, der Sohn und der heil. Geiſt, welche die heilige Trias conſtituiren. Ihr Gemeinſames iſt das göttliche Seyn (die θεότης) nur mit dem Unterſchiede, daß es im Vater urweſentlich und primitiv, in den beyden andern aber abgeleitet iſt. Der Vater iſt der Urgrund, allein ungezeugt, und über beyde in dem Maaße erhaben, als ſie es ſelbſt über alle andern Weſen ſind. Der Sohn iſt die Uroffenbarung des Vaters und der Vermittler aller weitern Entwicklung des abſoluten Lebens, vom Vater in Ewigkeit gezeugt und darum geringer. Der heil. Geiſt endlich iſt die erſte Offenbarung des Sohnes und verhält ſich zu ihm gerade ſo, wie er zum Vater — die drei Hypoſtaſen ſind alſo nicht Einer, ſondern Eins. —

Die Wirkſamkeit des Vaters erſtreckt ſich auf Alles was überhaupt iſt, und beſteht in der Mittheilung des Seyns; die des Sohnes bezieht ſich auf die Vernunftweſen und beſteht in der Mittheilung der Vernunft; die des heiligen Geiſtes beſchränkt ſich auf die Heiligen und vollendet in ihnen das, vom Vater ausgehende, durch den Sohn vermittelte, Werk der Erleuchtung, Heiligung und Beſeligung [l]).

---

k) in Joh. II, 6. XXVIII, 13. de Princ. I, 3, 7. Tract. in Matth. 35, p. 913.

l) de Princ. I, 3. das angef. Fragm. aus Juſtin im Zuſammenhang: ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς,

φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρὸς· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.

Zweyter Abschnitt.

Von der Welt.

I.

Die ursprüngliche Welt.

Die Welt ist (s. oben) eine nothwendige Offenbarung Gottes, und deßhalb selbst nothwendig und ewig. Der Grund seines Schaffens liegt lediglich in ihm selbst, in seiner göttlichen Vollkommenheit, die niemals müssig seyn kann, sondern sich stets schaffend und wirkend bethätigen muß. Das Organ aber, durch welches sich seine Schöpfermacht offenbart, ist der Sohn. An ihn ergieng der Befehl: „Es werde," auf ihn beziehen sich die Worte des 39. Psalms: „Er spricht, so geschieht's, er gebeut, so steht's da," durch ihn ist Alles, das Sichtbare wie das Unsichtbare, geschaffen und die ganze Welt nach dem Willen des Vaters, zum Daseyn gebracht [a]). In dem Geworbenen drückt sich aber die göttliche Allmacht vollständig aus; das Wirkliche ist zugleich das ihr Mögliche und umgewandt. Gott schuf durch seinen Sohn so viele Wesen, als er zu umfassen und zu regieren vermochte, keine unbegrenzte und unendliche Reihe der Dinge, sondern eine bestimmte Zahl vernünftiger Kreaturen — späterhin, ein bestimmtes Maaß des materiellen Daseyns — wie die Schrift sagt: „Er hat Alles nach Maaß und Zahl geordnet" (Weisheit 11, 22.); denn seine Macht ist selbst nicht unendlich, sondern begrenzt. Wäre sie unbegrenzt, so könnte sie sich selbst nicht begreifen; denn, seiner Natur nach, ist das Unendliche auch unerfaßlich; wäre

a) S. oben S. 110 ff. Vgl. c. Cels. II, 9. in Joh. I, 17. Homil. in Genes. I, 1. de Princ. II. 6, 3. — 9, 4. 6. Deus, cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. IV. 30.

die Welt unendlich, so bliebe sie der Erkenntniß Gottes ewig unerreichbar; er könnte sie niemals mit dem Gedanken umfassen, noch auch das Zukünftige vorauswissen; denn das Erkennende muß immer über seinem Objecte stehen, und der Schöpfer über dem, das er gemacht hat [b]). Nur die Sünde hat kein bestimmtes Maaß, nur das Böse ist seiner Natur nach unbegrenzt und kann darum auch kein Gegenstand der göttlichen Vorsehung seyn [c]); was unter diese fallen soll, muß nothwendig eine Begrenzung haben.

In dem eben Gesagten scheint nun aber ein Widerspruch zu liegen; denn während einerseits Gott von Ewigkeit her als Schöpfer sich offenbaren muß, erscheint andrerseits die Annahme einer, nach Umfang und Dauer unendlichen Welt unstatthaft, theils wegen der Beschränktheit der göttlichen Allmacht, theils weil die Schrift 1 Mos. 1. einen zeitlichen Anfang der Schöpfung lehrt. Dieser Widerspruch löst sich jedoch, wenn man mit der Schrift- und Kirchenlehre annimmt, daß zwar diese sichtbare Welt einen Anfang in der Zeit genommen habe und eben so ein Ende nehmen werde, Ps. 102, 27. Matth. 24, 25., daß aber vor ihr schon eine andere, (oder mehrere) gewesen sey, und nach ihr wieder eine andere und sofort eine Reihe auf einander folgender, nicht neben einander bestehender, Welten zum Daseyn kommen werde. Je-

---

b) de Princ. II. 9, 1. bey Just. ad Men. ἐν τῇ ἐπινουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον· ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον κ. τ. λ. in Matth. XIII, 1. de Princ. III, 5, 2. Nachdem er gezeigt, daß diese Welt nicht endlos fortdauere, sagt er: Wir fragen den Gegner, ob Gott Alles begreifen könne? si dixerit, quia omnia comprehendit (Deus) superest, ut eo ipso, quo comprehendi possunt, et initium habere intelligantur et finem. Nam quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest etc. — Homil. in Numer. IV, 1. Die Zahl 22 enthält nach mystischen Verhältnissen die Gesammtzahl aller Arten der Wesen.

c) c. Cels. IV, 63.

nes beweisen die Worte des Predigers 1, 9 u. 10: „Es geschiehet auch etwas Neues unter der Sonne, davon man sagen möchte, siehe es ist neu? Denn es ist zuvor auch schon gewesen in den Zeiten, die vor uns waren;" dieses, Jesaias 65, 17. „Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, spricht der Herr." Vgl. Ephes. 2, 7. d).

Das nun, was zuerst und ursprünglich geschaffen wurde, ist das Unsichtbare, die übersinnliche, körperlose geistige Welt, von der heil. Schrift das Haus des Vaters oder der Himmel genannt e). Sie besteht aus einer bestimmten Zahl vernünftiger Wesen, die von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, durch die Gemeinschaft mit ihm selber göttlicher Natur sind, und frey von den Banden des materiellen Stoffs in keinerley Körper eingeschlossen, als reine Geister ein heiliges und seliges Leben führten: aus jenen Göttern, die Gott durch seinen Sohn und nach dessen Bilde im Anfang schuf f). Ihr Seyn und Leben ist wesentlich das göttliche; denn sie existiren eben dadurch, daß sie an dem absoluten Seyn participiren, sie sind dadurch vernünftig, daß sie an der absoluten Vernunft, dem Sohne,

d) de Princ. II, 3, 5. III, 5. 1. 2. 3. u. das Fragm. bey Hieronymus: Nobis autem placet et ante hunc mundum alium fuisse, et post istum alium futurum. Hom. in Jes. IV, 1. Vgl. Justin. ad Men. ὑποτίθεται, Ὡς διαφόρους κόσμους συστῆναί τε καὶ συνίστασθαι, τοῦτο μὲν παρελθόντας, τοῦτο δὲ μέλλοντας. ...

e) de Princ. II. 9. 1. Vgl. das Fragm. bey Just. S. 153 n. b) II. 9, 6. III. 5. 4: Weil die Vollendung der Heiligen im Unsichtbaren liegt fuerunt sine dubio sancti jam in initio in his, quae non videntur et aeterna sunt. III. 6, 1. nach Hieron. zu Röm. 8, 21. Alle Kreatur sehnet sich mit uns ꝛc. hoc sic intelligimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporalium esse dicamus, quae non serviat corruptioni, eo quod non sit vestita corporibus.

f) S. die Stellen S. 105. 121. in Joh. I, 34. ὁ τοίνυν τῶν ὅλων θεὸς πρῶτόν τι τῇ τιμῇ γένος λογικὸν πεποίηκεν, ὅπερ οἶμαι τοὺς καλουμένους θεοὺς — θρόνοι, ἀρχαί — Sel. in Psalm. (Vol. II, 833.) θεοί, μετουσίᾳ θεότητος — de Princ. III, 3. participium divinitatis sumunt. — Ihre Körperlosigkeit in Joh. I, 17. Die Heiligen führten anfangs

und heilig dadurch, daß sie an dem h. Geiste theilnehmen. Was aber an etwas theilnimmt, das ist mit dem, welches an derselben Sache theilnimmt von einerlei Substanz und Natur; so sind alle Augen, die des Lichtes theilhaftig werden, gleicher Natur, so ist jedes Gehör, das den Schall aufnimmt, gleicher Natur, obwohl der Grad der Theilnahme verschieden seyn kann; und eben so ist jeder Geist, der an dem geistigen Lichte (d. i. an der göttl. Natur) participirt, mit jedem andern, der auch Theil daran hat, ohne Zweifel von gleicher Natur. — Nun steht aber mit der geistigen, vernünftigen Natur in Gemeinschaft Gott, der eingeborne Sohn und der heilige Geist; es stehen damit in Gemeinschaft die Engel, die Gewalten und die übrigen Mächte, es verspürt sie der innwendige Mensch, der Geist des Menschen: Daraus folgt, daß Gott und diese Geister gewissermaßen Eines Wesens sind g), so daß also Er der Inhalt ihres Denkens und Lebens, das Maaß ihrer Bewegung und überhaupt Alles in Allem in ihnen ist h). —— Dennoch aber sind sie deßhalb nicht das absolute Seyn und Leben, nicht das Urgute, oder Gott selbst; denn sie

---

ἄὕλον πάντη καὶ ἀσώματον ζωὴν ἐν μακαριότητι. de Princ. II. 91. S. Anmerk.

g) S. oben S. 104 ff. Exhort. ad Mart. 47. καὶ σαφῶς, ὅτι ὥσπερ ἕκαστον μέλος ἡμῶν πρός τι πέφυκεν οἰκειότητα σώζειν — οἱ ὀφθαλμοὶ πρὸς τὰ ὁρατὰ κ. τ. λ. οὕτω νοῦς πρὸς τὰ νοητὰ καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν θεόν. de Princ. IV, 36. — Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae — et humanae animae ejusdem lucis participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem, uniusque substantiae. Das Weitere bey Hieron. ad Avit. Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et unigenitus Filius ejus et Spiritus s.; sentiunt angeli et potestates ceteraeque virtutes; sentit interior homo, qui ad imaginem Dei conditus est. Ex quo concluditur, Deum et haec quodammodo unius esse substantiae.

h) de Princ. III, 6. 3. Diese Worte braucht Origenes von dem Zustande der künftigen Vollendung, allein nach seinem Grundsatze: daß das Ende in den Anfang zurückkehre und ihm vollkommen gleiche, gilt es auch von dem ursprünglichen Zustand.

beſitzen die geiſtige, göttliche Natur nicht urweſentlich und eigenthümlich, ſondern als etwas Mitgetheiltes und von Außen her Verliehenes; nicht von Natur, ſondern aus Gnaden; nicht aus und durch ſich ſelber, ſondern eben nur durch Theilnahme daran. Und dieß iſt ihre Kreatürlichkeit und Endlichkeit i), in der zugleich die Möglichkeit des Abfalls liegt. In der Gottheit findet freylich eine ſolche Möglichkeit nicht ſtatt, denn in ihr haftet das Gute weſentlich und unwandelbar; aber das mitgetheilte und angezeugte Gute kann nicht auf gleiche Weiſe wie das, ſeinem Weſen nach Gute, gut ſeyn; es iſt als ein Zufälliges, auch wandelbar, als ein Gegebenes, auch verlierbar; denn was accidirt, kann auch decidiren, und was geſchenkt iſt, kann wieder genommen werden. Wem es aber fehlt, dem fehlt es aus eigner Schuld, weil er verſäumte, in der Theilnahme an dem lebendigen Brod und an dem wahren Tranke, d. i. an dem göttlichen Leben, zu beharren, durch welches genährt und getränkt die Flügel der Seele wachſen k)." Der Schöpfer hat nämlich Alle, von

---

i) in Joh. II, 4. Der Sohn iſt die ζωή — an dem die λογικά participiren. — οὐδὲ ἀδύνατον τὸν μετέχοντα τῆς ζωῆς, καὶ διὰ τοῦτο ζῶντα χρηματίζοντα, αὐτὸν γενέσθαι ζωήν — 11. „ζῶ ἐγὼ" λέγει κύριος, τάχα τοῦ κυρίως ζῆν παρὰ μόνῳ τυγχάνοντος τῷ θεῷ — οὐδενὸς τῶν παρὰ τὸν θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν. — Daraus folgt dann 12. — weil Leben und Seligkeit in Gott Eins iſt — ὁτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς (im prägnanten Sinn) ἔχειν, ὡς ἀχώριστον συμβεβηκός, τὴν μακαριότητα καὶ τὴν προκειμένην ζωήν — wie könnte es außerdem heißen, daß Gott allein Unſterblichkeit hat? — de Princ. I, 2, 4. Die Kreaturen konnten von Gott abfallen, pro eo quod non naturaliter, id est substantialiter inesset eis bonum. 5, 3. — 8, 3. wo dieß an den einzelnen Seiten des Sohnes nachgewieſen wird.

k) c. Cels. VI, 44. οὐ γὰρ οἷόντ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν κ. τ. λ. — de Orat. 27. de Princ. I. 6, 2. In sola Trinitate, (vielleicht θεότητι)

ihm erschaffene Geister mit freier Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον) begabt; diese ist ein wesentlicher Bestandtheil der Vernunft, ein unveräußerliches Gut ihrer Natur, das sie nicht verlieren können, ohne damit ihr Wesen selbst zu verändern oder zu verlieren. Vermöge derselben steht es ihnen nun frey, im Guten, oder, was dasselbe, in der Gemeinschaft mit Gott zu beharren und so nach der Absicht des Schöpfers das ihnen verliehene Gute zu bewahren und selbstthätig zu ihrem Eigenthum zu machen; oder aber, sich davon abzuwenden und böse zu werden; denn das Böse ist der Mangel des Guten [1]). In Gott ist Freyheit und Nothwendigkeit eins; für ihn gibt es keine Wahl zwischen Gut und Bös, denn sein Wille ist die unwandelbare Richtung auf das absolut Gute, d. h. auf sich selber. Aber die Freyheit der endlichen Wesen ist — negativ — Abwesenheit des Zwangs oder der Nöthigung, — positiv — das Vermögen,

---

quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest: caeteri vero accidentem eam et decidentem habent — si vero ab hujusmodi participatione negligant, tunc vitio propriae desidiae alius citius, alius tardius — ipse sibi causa sui lapsus efficitur. Vg. das Fragm bey Just. zu dieser Stelle. — I. 5, 5. Quod accidit et decidere potest. 8, 3. II, 9, 2. Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt; quoniam quaecunque inerat substantiae earum virtus non naturaliter inerat, sed beneficio conditoris. Quod ergo sunt, non est proprium sed a Deo datum; et omne quod datum est etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et prohabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur: sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac negligentia meliorum, initium dedit recedendi a bono; recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est, malum esse bono carere.

1) s. Note k) de Orat. 29. ἡγοῦμαι δὲ τὸν θεὸν ἑκάστην λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχήν, ἀφορῶντα εἰς τὴν ἀΐδιον αὐτῆς

Das Nähere über die urſprüngliche Beſchaffenheit jener geiſtigen, unſterblichen Weſen ergibt ſich aus der Idee des Schöpfers, deſſen Abbilder ſie ſind. — Dieſer iſt (ſ. oben) als der abſolut Seyende, der abſolut Eine, ſich ſelber Gleiche; die Einheit aber kann nur wieder das Princip der Einheit, nicht der Mannigfaltigkeit ſeyn; ſie muß ſich in allem Gewordenen ausprägen, und es müſſen ſomit alle Geſchöpfe urſprünglich eins, gleichweſentlich und gleichartig, ohne alle Verſchiedenheit der Individualität und der Thätigkeit geweſen ſeyn p).

---

intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper et incorruptibilem esse et aeternam ff. III, 6. 5. in Joh. XIII, 59. In ſo fern die Sünde der Abfall vom wahren Leben iſt, die Seele aber ſündigen kann, mag man ſie ſterblich nennen; εἰ δὲ τὴν παντελῆ διάλυσιν καὶ ἐξαφανισμὸν αὐτῆς θάνατον νομίζει, (Herakleon, der Beſtreiter der Unſterblichkeit) ἡμεῖς οὐ προσποιόμεθα, indem wir durchaus nicht begreifen könnten, wie die ſterbliche Weſenheit in eine unſterbliche, und die unſterbliche Natur in eine ſterbliche verwandelt werden könne." Hom. in Levit. IX, 10. am Ende.

p) de Princ. I, 6, 2. Sicut unus omnium finis, ita unum omnium debet intelligi initium. II. 1, 1. οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτόν, ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων; bey Juſtin. Bey Rufin: quam aliam causam putabimus tantae hujus mundi diversitatis, nisi diversitatem ac varietatem motuum ac prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a Deo primitus procreati sunt, deciderunt, et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc motibus ac desideriis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum — pro intentionis suae diversitate — in varias deduxerunt mentium qualitates. II. 9, 6. Quia (Deus) eorum quae creanda erant, ipse existit causa, in quo neque varietas aliqua, neque permutatio — inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret, —

Der Eine ist ferner zugleich der Gute und Gerechte; aus dem absolut Guten kann aber nur wieder Gutes hervorgehen und sind daher alle Wesen, in so fern sie von ihm geschaffen sind, auch durchaus gut und vollkommen q). — Sind sie aber alle gut und zwar gleich gut geschaffen, so kann auch kein Unterschied der äußern Verhältnisse, des Rangs oder des Wirkungskreises bey ihnen stattfinden; es kann weder höhere noch niedere Klassen und Gattungen derselben geben, sondern sie müssen sämmtlich dasselbe Maaß der Würde, der Ehre und der Seligkeit besitzen. Dieß fordert nothwendig die Gerechtigkeit des Schöpfers, die sich gegen jede Kreatur nach deren sittlicher Würdigkeit verhält. Die Annahme einer ursprünglichen Rangverschiedenheit höbe die göttliche Gerechtigkeit geradezu auf r).

Die Wesenseinheit aller Vernunftwesen hebt Origenes besonders gegen die Gnostiker hervor.

q) in Joh. XIII, 37. Zu Joh. 4, 34. ἐμὸν βρῶμα — ἱνὰ — τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον." Ἔργον bedeutet hier die vernünftige Schöpfung, τελειοῦν aber: vervollkommnen. Daraus scheint zu folgen, daß jene unvollkommen, Gott also der Schöpfer des Unvollkommenen, und der Logos gekommen sey. τοῦτο τὸ ἀτελὲς ὂν τέλειον ποιῆσαι. Aber, setzt Orig. hinzu: πῶς οὐκ ἄτοπον, τὸν μὲν πατέρα ἀτελοῦς ποιητὴν γεγονέναι, τὸν δὲ σωτῆρα τὸ ἀτελὲς τετελειωκέναι, κτισθὲν ἀτελές; Es liegt hier ein tiefes Mysterium: τάχα γὰρ οὐ πάντη ἀτελὲς τὸ λογικὸν ἦν ἅμα τῷ τεθεῖσθαι ἐν τῷ παραδείσῳ. — τέλειος ὢν (ὁ ἄνθρωπος) ἀτελὴς διὰ τὴν παρακοὴν γέγονε. καὶ ἐδεήθη τοῦ τελειώσοντος αὐτόν. c. Cels. IV, 69. Gegen den Vorwurf des Celsus, daß nach christlicher Lehre Gott sein Werk erst verbessern müsse, anfänglich πάντα καλλιστα τέτακται, κ. τ. λ. — (in Joh. I, 37). jetzt sey es durch die Sünde verderbt, aber bey der endlichen Vollendung werde alles Böse vertilgt, ὥστε μὴ εἶναι μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἁμαρτίαν. in Rom. III, 3.

r) de Princ. II, 9, 4. Da Alles in der wesentlichen Gerechtigkeit erschaffen ist, so folgt: quod in his, quae facta sunt, nihil injustum, nihil fortuitum videatur, sed omnia ita esse, ut aequitatis ac justitiae regula expetit. (Quomodo ergo tanta ista rerum varietas s. unten) 9, 5. 7. Justitia creatoris de-

Der Inbegriff dieſer, aus Gott von Ewigkeit her hervorgegangenen, vernünftigen, freien und völlig gleichen Weſen iſt nun eben die anfängliche Welt, die Welt der Geiſter, die nicht etwa blos in der Vorſtellung beſteht, ſondern volle Realität und Wahrheit hat. — Von ihr ſind alle vernünftigen Kreaturen ausgegangen, nach ihrem Vorbilde iſt (ſpäterhin) alles Sichtbare und Sinnenfällige geſchaffen und zu ihr kehrt am Ende Alles wieder zurück. — Von ihrer Erſchaffung handelt Geneſ. 1, 1. „Im Anfang ſchuf Gott den Himmel.“ Denn unter dem Himmel iſt hier die geſammte geiſtige Subſtanz, welche urſprünglich und vor allem Andern geworden iſt, zu verſtehen, während die Erde den materiellen Stoff und das Firmament, v. 7. den körperlichen Himmel bedeutet. In Beziehung auf den Geiſt des Menſchen wird daſſelbe v. 26 geſagt, im Gegenſatz zu Cap. 2, 7, wo von der nachmaligen Körperbildung die Rede iſt s).

II. Die Sinnenwelt.

Betrachten wir dagegen die Welt, wie ſie in der Erſcheinung ſich dargeſtellt — welch ein Unterſchied zwiſchen jener urſprünglichen! — Wir gewahren da eine wunderbare Mannigfaltigkeit der Weſen und Individualitäten, der Formen und Geſtalten, einen beſtändigen Wechſel, ein in Gegenſätze auseinandergehendes Leben, eine Miſchung von Leiblichem und Geiſtigen, von Gut und Bös, von Tod und Leben. — Wir bemerken eine lange Reihe an Macht, Würde und Herrlichkeit verſchiedener Geiſter, von den oberſten Ordnungen derſelben an, durch die verſchiedenen Klaſſen der Engel hindurch, bis herab zu den beſſern Menſchen; und — ihnen gegenüber — eine Stufenfolge böſer Geiſter unter vielfachen Namen, vom Teufel und ſeinen Dämonen, bis zu den ſchlechte-

bet in omnibus apparere. I. 8, 2. — Origenes entwickelt übrigens die Gründe für die urſprüngliche Beſchaffenheit der vernünftigen Weſen mehr von unten nach oben.

s) Homil. in Genes. I, 1. in Matth. XIV, 16. Prologus in Cant. Cant.

sten, verworfensten Sterblichen; auf unserer Erde selbst eine auffallende Verschiedenheit der Menschen, der sittlichen Zustände und der äußern Verhälnisse, in denen sie sich befinden, der Leiber, die ihre Seelen einschließen, der Schicksale, die sie betreffen, der Leiden und Freuden, die sie erfahren, der Völker, der Gesetze, der Bildung, der Verfassung, der Umgebungen, unter denen sie leben, der anmuthigen oder düstern Orte, die sie bewohnen [a]).

Woher diese Verschiedenheit, die offenbar nicht in dem freien Willen der Geschöpfe ihren Grund hat? Wie läßt sie sich erklären, und mit der Idee des Einen, Guten und Gerechten Gottes vereinigen [b]). —

Wollte man die sittliche Verschiedenheit der Geschöpfe von Gott herleiten, indem man behauptete, daß sie vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit, die einen mit Nothwendigkeit gut und für das Gegentheil schlechthin unempfänglich, die andern mit Nothwendigkeit böse seyen, so würde damit nicht nur ihre freie Selbstbestimmung geläugnet, sondern auch Gott selbst zum Urheber des Bösen gemacht, was eben so ungereimt als frevelhaft wäre [c]). Wollte man aber ihre äußerliche Verschiedenheit unmittelbar von ihm herleiten, so stritte dieß mit seiner absoluten Einheit, aus welcher nur wieder Eines und Gleiches kommen kann; auch widerspräche es seiner Gerechtigkeit, daß er sollte dem einen Theil der Geschöpfe einen höhern, dem andern einen niedrigern Rang angewiesen, jenen ein glückliches, diesen ein ungünstiges Loos beschieden haben, ohne Rücksicht auf deren Verdienst und Würdigkeit. — Andrerseits darf jedoch der Grund jener Verschiedenheit auch nicht außer Gott gesetzt werden, weil sonst entweder ein doppeltes,

a) de Princ. I, 5, 1—3. II, 1, 1. II, 9, 3 — 5, Vgl. Mosheim Comment. p. 659 ff.

b) a. a. O. II, 9, 4. Ergo perscrutari tentabimus, quomodo ista tanta varietas mundi atque diversitas cum omni justitia ac ratione possit constare (Schnitzer, mit der Idee der Gerechtigkeit).

c) I, 5, 3. I. 8, 2. 4.

schöpferisches Princip angenommen, oder doch Vorsehung und Weltregierung geläugnet, an die Stelle des lebendigen Gottes ein blinder Zufall in die Welt eingeführt, und so wiederum die wahre Idee von Gott aufgehoben wurde. Es muß also eine Erklärung gesucht werden, welche diese Schwierigkeiten beseitigt, und eine solche ist im Bisherigen bereits gegeben [d]). Es hat sich gezeigt, daß alle vernünftigen Wesen das Vermögen der freien Selbstbestimmung und in ihrer Endlichkeit zugleich die Möglichkeit des Abfalls besitzen. Diese Möglichkeit ist zur Wirklichkeit geworden. Ein großer Theil der Kreaturen trat durch eine freie Willensthat — über die wir jedoch nichts Näheres wissen — aus der Gemeinschaft mit Gott, dem absolut Guten, heraus, und wandte sich mehr oder weniger dem Bösen zu; damit war die ursprüngliche Einheit aufgelöst und zerrissen, es entstand eine Disharmonie in der Geisterwelt, eine Mannigfaltigkeit der Willensrichtungen und Individualitäten, eine — von Gott weder bewirkte noch gewollte — sittliche Verschiedenheit unter den Geschöpfen, je nachdem die einen tiefer gefallen wären, oder sich weniger weit von Gott entfernt hatten. Nun aber die Kreaturen sich nicht mehr auf gleiche Weise gegen ihn verhielten, konnte auch Er, vermöge seiner Gerechtigkeit, sich nicht mehr auf gleiche Weise gegen sie verhalten, sondern er mußte sie, genau nach dem Maaße ihrer verschiedenen Würdigkeit oder Unwürdigkeit auch verschieden behandeln [e]). Er schuf daher diese materielle Welt zur Strafe für die Abgefallenen, schloß diese in hylische Leiber ein und wies jedem Einzelnen eine Stelle und ein Verhältniß in ihr an, die dem Grade seiner Verschuldung vollkommen entspricht. So beruht denn die gegenwärtige Ungleichheit der Dinge auf der Gleichheit der Vergeltung, und die Verschiedenheit der Klassen un-

---

d) II, 9, 5.

e) Vgl. S. 107 u. 108. de Princ. II. 9, 6. et haec exstitit causa (das so eben Gesagte) diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex creatoris voluntate vel judicio originem trahens, sed proprio libertatis arbitrio etc. I, 8.

ter den vernünftigen Wesen auf ihrer verschiedenen Würdigkeit f).

Die Hauptklassen, die auf diese Weise unter ihnen entstanden, sind drei. — Denen, die ganz oder doch am meisten in der ursprünglichen Gemeinschaft mit dem Guten beharrten, wies Gott den höchsten Rang in der Weltordnung an, gab ihnen einen großen umfassenden Wirkungskreis und bekleidete sie mit feinen, ätherischen Leibern. Dieß sind die oberen Ordnungen der himmlischen Geister, die Götter, die Thronen, die Gewalten, die Herrschaften — Namen, die nicht ihre natürliche Beschaffenheit, sondern ihre Geschäfte bezeichnen; — an sie schließen sich diejenigen Wesen an, die zwar tiefer, als die genannten, aber doch nicht völlig gesunken sind, die verschiedenen, jenen untergeordneten, Gattungen der Engel, die theils mit strahlenden, prachtvollen Körpern bekleidet, als Sterne ihre Bahnen am Himmel durchlaufen, theils über einzelne Theile der Welt zu Regenten und Aufsehern gesetzt, theils in andern Wirkungskreisen angestellt und mit mannigfaltigen Verrichtungen beauftragt sind; Alles nach der strengsten Gerechtigkeit vertheilt und geordnet g).

Die andere Hauptklasse der Geister bilden die, so sich gänzlich von ihrem Ursprung losgerissen und dem Verderben, der Lüge, dem Haß sich völlig hingegeben haben: die Dämonen. Hieher gehört vor Allem der Satan, der zuerst abfiel und die übrigen in seinen Fall verwickelte, außerdem eine große Zahl mächtiger und einflußreicher Wesen, die gleichfalls, je nach dem Grade ihres Abfalls, in verschiedene Ordnungen eingetheilt, in gröbere Körper eingeschlossen worden sind, und

---

f) II. 9, 8. inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem. 9, 2. III. 5, 4. besonders die Fragm. bey Hieronymus ad Avit. zu diesen Stellen. Anmerk. Vgl. I, 5 ganz. in Joh. XIX, 5.

g) in Matth. XVII, 2. in Joh. II, 17. θρόνος, ἀρχή, ἐξουσία οὐχὶ φύσεων ζώων ἐστὶν ὀνόματα — ἀλλὰ τάξεων — καὶ πραγμάτων, ἐφ' ὧν ἐτάχθησαν οἱ οὕτω προσαγορευόμενοι. — de Princ. I. 5, 1. — 6, 2. ganz; insbesondre das griech. Fragment bey Just. I, 8, 1. 2. 4. Vgl. Abschn. IV.

dem Reiche des Guten feindselig entgegenstehen, von Gott aber dem künftigen Gerichte aufbehalten werden [h]).

Die unterste, durch den Abfall entstandene, ihrer sittlichen Beschaffenheit nach aber zwischen diesen beyden in der Mitte stehende Klasse bilden die Menschen. Auch unter ihnen finden wieder vielfache Verschiedenheiten sowohl des sittlichen Standpunktes als der äußerlichen Verhältnisse statt, die alle bis ins Kleinste und Einzelnste ihrem frühern Verhalten gemäß von Gott geordnet sind [i]). — Ob endlich einzelne Seelen durch fortgesetzte Verschlechterung so tief herabsinken, daß sie zur Strafe in Thierkörper eingekleidet werden mußten, ist ungewiß, nach der Analogie des Bisherigen aber sehr wohl möglich; die Lehre der griechischen Philosophen von der Seelenwanderung hingegen, durchaus verwerflich [k]). —

Auf diese Weise lösen sich die oben erhobenen Schwierigkeiten auf; es wird das Daseyn der materiellen Welt und die sittliche, so wie die äußerliche Verschiedenheit ihrer Bewohner befriedigend erklärt, die Freiheit und Sittlichkeit der vernünftigen Wesen gerettet, jeder Zufall ausgeschlossen, und die

---

h) de Princ. I. 8, 4. I. 5, 2. Homil. in Exod. VIII, 6. daemonum mentes prorsus a Deo sese averterunt, quare suae ipsorum voluntati a Deo relinquuntur — indigni sunt, qui in praesenti saeculo corripiantur, sed in futuro recipient, quae merentur.

i) in Joh. I, 34.: πρῶτον γένος λογικόν, θεοὶ - δεύτερόν, θρόνοι, καὶ τρίτον ἀρχαί· οὕτω δὲ τῷ λογικῷ καταβατέον ἐπ' ἔσχατον λογικόν, τάχα οὐκ ἄλλο τι τοῦ ἀνθρώπου τυγχάνον. in Matth. XV, 27. de Princ. I, 8, 4. Est unus iste summus et excellentissimus ordo in coelestibus rationabilis creaturae gloriosa officiorum varietate dispositus. Est et alter ordo rationabilis creaturae, qui se ita praeceps nequitiae dedit, ut revocari nolit magis quam non possit. Tertius vero creaturae rationabilis ordo est earum, quae ad humanum genus replendum aptae a Deo judicantur, id est animae hominum. — I, 5, 2. bezeichnet er die Menschen als die inter bonas et malas virtutes medii, adhuc in agone positi.

k) de Princ. I. 8, 4 c. Cels. IV, 17. in Matth, XIII, 1.

Einheit und Gerechtigkeit des Schöpfers gerechtfertigt; insbesondere erscheint dabey die letztere in ihrer ganzen Herrlichkeit und offenbart sich als die richtende Macht, als das ordnende Prinzip der Welt [l]).

Damit es jedoch nicht scheine, als ob diese ganze Ansicht lediglich auf Vernunftgründen und Schlüssen beruhe, so ist nöthig, auch Zeugnisse aus der heiligen Schrift dafür anzuführen; und an solchen fehlt es nicht. Sie lehrt deutlich, daß die bösen Mächte, deren bey Jesaias 14, 26. 28. unter dem Namen des Fürsten von Tyrus und des Lucifer Erwähnung geschieht, anfänglich zu den heiligen Wesen gehörten und erst durch eigene Schuld gefallen, dann aber zur Strafe von ihrer einstigen Höhe herabgestürzt worden sind [m]). — Wenn sie ferner Röm. 9, 10 u. 11. von Esau und Jakob sagt, daß dieser schon vor der Geburt von Gott geliebt, jener gehaßt worden sey, und dann hinzusetzt: „Ist nun Gott ungerecht? Das sey ferne" so deutet sie damit offenbar auf einen vorzeitlichen Zustand und auf ein Verhalten in demselben hin, worin der Grund der nachmaligen Erwählung des Einen und der Verwerfung des Andern lag; und diese Erklärung muß auf die gegenwärtigen Verhältnisse aller Geschöpfe angewendet werden; denn die Gerechtigkeit Gottes muß sich in Allem zeigen [n]). — Dasselbe gilt von Johannes dem Täufer, der nach Luc. 1, 41. schon im Mutterleibe mit dem heiligen Geist erfüllt war; insbesondere aber von Röm. 8,

l) de Princ. II. 9, 6. Qua ratione neque creator injustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscujusque nascendi vel felicitas vel infelicitas vel qualiscunque acciderit illa conditio, neque diversi creatores credentur animarum. III. 5, 4. Per quod (sc. die angeführte Erklärung) solum Dei justitia in omnibus creaturarum dispensationibus defendi potest. Bey dieser ganzen Entwicklung ist es dem Origenes überall um die Aufrechthaltung der göttlichen Gerechtigkeit, weit weniger um die endliche Freiheit zu thun. Vgl. Huet. Orig. Vol. IV. p. 178) Cudworth systema intell. p. 665.

m) a. a. O. I. 5, 4. 5.

n) in Joh. II, 25. 27. de Princ. II, 9. 7. III, 1, 20. in Rom. VII. 15. 17. IX, 3. 3. Vgl. S. 161. r)

20. — Die Eitelkeit (ματαιότης), von der hier die Rede ist, ist nichts Anderes, als die Körperlichkeit, der materielle, sowohl gröbere als feinere, Stoff; dieser ist die κτίσις (d. h. die gesammte vernünftige Schöpfung, Engel, Gestirne, Menschen) wider ihren Willen und wider ihre Natur zur Strafe für die frühern Sünden unterworfen, und seufzet darum unter ihrer Last, der Befreiung entgegenharrend o).

Der Grundstoff, aus dem diese sichtbare Welt gebildet wurde, das Substrat aller körperlichen Dinge, ist die Materie, die ὕλη. Ihr eigentliches Wesen ist keineswegs der grobe Stoff, die sinnenfällige Masse, noch auch die erscheinende Beschaffenheit derselben, sondern das schlechthin unbestimmte, form- und gestaltlose, unendlich bestimmbare, materielle Seyn (wohl zu unterscheiden von dem geistigen, vernünftigen Seyn, wovon oben S. 155); dieses ist an sich ohne alle Qualität, und Quantität, jedoch geeignet, jede Form und Beschaffenheit, die ihm der Schöpfer einbilden will, anzunehmen, wieder in sich aufzulösen und aus einer Gestalt in die andere — aus Erde in Wasser, aus Wasser in Luft oder feste Stoffe u. s. w. — im steten Wechsel überzugehen. Ihre Qualitäten sind warm, kalt, trocken, feucht (die vier Elemente), und obschon sie ihrem Wesen nach ohne diese Eigenschaften und Erscheinungsformen ist, so existirt sie doch in der Wirklichkeit nie und nirgends außerhalb derselben und kann nur in Begriff von ihnen unterscheiden werden. Aus diesen vier Qualitäten der Materie sind nun die mannigfaltigen Arten der Körper, die gröberen wie die feinen ätherischen, gebildet p). Denn wie der körperliche

---

o) de Princ. I, 7, 5. III 5, 4. Hom. I. in Ps. 38.

p) de oratione 27. verschiedene Definitionen: οὐσία (hier das materielle Seyn) ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα· ἡ τῶν σωμάτων ὕλη, ἐξ ἧς τὰ σώματα· ἢ τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον· ἢ τὸ προϋφιστάμενον τοῖς οὖσιν· ἢ τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολάς τε καὶ ἀλλοιώσεις αὐτὸ δὲ ἀναλλοίωτον κατὰ τὸν ἴδιον λόγον — οὐσία ἄποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος κ. τ. λ. c. Cels. III, 41. 42. IV, 57. VI, 77. in Joh. XIII, 21. de Princ. II. 1, 4. wörtliche Parallel-Stelle. IV, 33—35, wo die Meinung bestrit-

Grundstoff aus Allem in Alles verwandelt werden kann, so kommt er durch den Niederschlag endlich in einen festen, dichten Zustand, in welchem er die Unterschiede der sichtbaren Weltgestalten darstellt; wo er hingegen den vollkommenern und seligen Geistern dient, da strahlt er im Himmelsglanze und und schmückt die Engel Gottes und die Kinder der Auferstehung mit geistigen Kleidern q). Sein Entstehen aber ist eben jener Akt, vermöge dessen Gott die Kreatur der Eitelkeit unterworfen hat; Röm. 8, 19. r). — Die Materie ist also nicht, wie die geistige Substanz, ewig und unerschaffen, sondern nach Form und Wesen von Gott aus Nichts hervorgebracht. Zwar wird dieß von Vielen geläugnet, allein mit Ungrund. Denn, wenn sie sagen: „Gott habe das Seyende ohne eine zu Grunde liegende, ungezeugte Hyle nicht bilden können, indem ja auch kein Werkmeister ohne einen vorhandenen Stoff irgend ein Gebilde verfertigen könne," so könnte man dagegen fragen: ob denn nicht Gottes Macht unbeschränkt und vermögend sey, Alles, was er wolle, hervorzubringen? und ob er nicht auf dieselbe Weise, wie er der Materie, die vorher nicht vorhandenen, Qualitäten eingebildet, auch ihr Wesen selbst durch seinen Willen habe erschaffen können? — ja ob nicht eben aus jener Behauptung folge, daß die ungezeugte Materie durch einen glücklichen Zufall Gotte zur Hand gekommen, er aber außerdem nicht vermögend gewesen wäre, irgend Etwas zu schaffen und die ihm zukommenden Eigenschaften der Güte, Vaterschaft und Schöpfermacht entbehrt hätte? — Ferner, könnte man bemerken, sey es nicht gedenkbar, daß der Grundstoff, der gerade in der vorhandenen Welt aufgeht und sich in alle Bildungen und Formen, die ihm der Schöpfer geben wollte, fügt, ohne dessen Zuthun, durch ein bloses Ohngefähr entstanden sey; man würde also zur Annahme einer früheren, vor und neben Gott bestehenden Vorsehung, welche die Materie, mit Rücksicht auf seine bildnerische Kunst, geschaffen habe, gezwungen, und

---

ten wird, daß die Hyle nichts Anderes als der Inbegriff ihrer Qualitäten sey.

q) II, 2, 2, nach Schnitzer. Vgl. dessen Anmerk. S. 91.

r) I, 7. 5. III. 51.

dieß hieße nichts Anderes, als einen verwerflichen Dualismus einführen. — Aber auch zugegeben, daß sie durch Zufall entstanden sey, so müßte man doch gestehen, daß die Vorsehung selbst sie eben so, wie sie jetzt ist, würde geschaffen haben — und wenn dieß, so könnte man dasselbe auch von der Bildung des Stoffes behaupten, und mit dem nämlichen Recht das Daseyn eines Weltbaumeisters läugnen. Übrigens ist jene Vorstellung schon deßhalb irrig, weil sie auf der unpassenden Vergleichung göttlicher Werke mit den Arbeiten menschlicher Künstler, die freylich immer nur aus vorhandenem Stoff bilden können, beruht [s]). Es bleibt somit dabey, daß die materielle Welt aus Nichts geschaffen sey, und einen bestimmten Anfang in der Zeit genommen habe. Schriftbeweise dafür sind: 2. Maccab. 7, 28., wo es von dem Himmel und der Erde heißt, „dieß Alles hat Gott aus Nichts gemacht," und Ps. 148, 5., wo die Worte: „er spricht, so ist es geworden" auf die Substanz der Dinge, die folgenden „er gebeut, so steht's da" auf die Form derselben zu beziehen sind [t]). Auch der Name καταβολὴ τοῦ κόσμου, den Paulus und Johannes von der Schöpfung brauchen, bestätigt unsere Erklärung von der Entstehung dieser sichtbaren Welt; denn καταβολὴ bedeutet etymologisch das Hinabwerfen oder Hinabsinken aus einem höhern Zustand in einen niedrigern. — Übrigens muß man sich hüten, diese geheimnißvolle Bedeutung des Wortes Ungeweihten zu erklären, weil dieß leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben kann [u]).

III. Die Weltordnung.

Wie sich die göttliche Gerechtigkeit in der Weltschöpfung offenbart, so offenbart sich in der Weltordnung die gött-

---

s) Fragm. e Comment. in Genes. und die fast gleichlaut. St. de Princ. II. 1. 4.

t) II, 1, 5.

u) in Joh. XIX, 5. am Ende ἡ κτίσις (dieser Welt) καταβολή ἐστιν κ. τ. λ. de Princ. III, 5, 4. καταβολὴν proprie dejicere significat; per καταβολὴν a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. in Matth. Tract. nr. 71.

liche Güte; wie jene die sichtbare Welt zur Strafe für die Abgefallenen geschaffen hat, so richtet sie diese zu einem Läuterungsort für die Abgefallenen ein, und eben hierin erweist sich die Identität beyder göttlichen Eigenschaften. (S. 52.)

Den abgefallenen Vernunftwesen ist die freie Selbstbestimmung nach wie vor geblieben; mittelst dieser vermögen sie von der eingedrungenen Sünde sich wieder zu reinigen, und im rechtmäßigen Kampfe das verlorene Kleinod aufs neue zu erringen, von einer Stufe der sittlichen Welt zur andern sich emporzuarbeiten, und so allmählich, alle einzelnen Wesenreihen, als eben so viele Bildungsstufen durchwandelnd fortzuschreiten, bis sie wieder zur ursprünglichen Vollkommenheit, Gemeinschaft und Einheit mit Gott gelangt sind a). Und dieß ist die Aufgabe, die ihnen Gott nunmehr gestellt hat: Das letzte Ziel aller Entwicklung soll dasselbe seyn, von welchem sie ausgegangen ist; das Ende soll wieder in den Anfang zurückkehren, die gegenwärtige Zerrissenheit in Harmonie aufgelöst, jedes Böse, jeder Gegensatz aufgehoben, jeder Feind besiegt, die ganze Kreatur —

---

a) de Princ. I, 6, 3. So können Menschenseelen in der Zukunft Engel, und noch höhere Mächte und Gewalten werden, aber auch umgewandt, Menschen und Engel zu der Stufe der Dämonen, ja bis zur untersten Tiefe der Bosheit hinabsinken, und von da, nach langen Zwischenräumen, aufs neue zur höchsten Stufe der Vollendung emporsteigen. Vg. III. 1, 21. nach Rufin und Hieronymus ad Avit. (im griech. Text der Philokalie absichtlich ausgelassen) in Matth. XV. 27. πολλοὶ μὲν ἀγγέλων, οἱ πρῶτοι ἦσαν ἀνθρώπων, γίνονταί τινων ἀνθρώπων ἔσχατοι· πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων, οἱ ἔσχατοι τῇ φύσει τυγχάνουσι τῶν ἀγγέλων, γίνονται διὰ τὸν βίον καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον τινῶν ἀγγέλων, ἐν πρώτοις μὲν τεταγμένων, γενομένων δὲ ἔκ τινων αἰτιῶν ἐσχάτων, πρῶτοι κ. τ. λ. de Princ. a. a. O. Unamquamque ration. creaturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus liberi arbitrii perpetitur. I, 6, 2 — 4.

wie sie es einst war, — dem Sohne in freyem Gehorsam unterworfen werden; und ist dieß geschehen, dann ist die Wiederbringung vollendet, und Gott Alles in Allem. Ps. 110, 1. Joh. 17, 20—23. 1. Kor. 15, 25. b). Zu diesem Ende vereinigt nun seine Güte und Weisheit (der Sohn) die verschiedenen Willensrichtungen und Bewegungen der Geschöpfe, setzt sie in solche Verhältnisse zu einander, daß sie — sowohl die verschiedenen Wesensreihen als die einzelnen Individuen — sich gegenseitig fördernd und unterstützend, bekämpfend und anregend auf einander einwirken, und lenkt ihre verschiedenartigen Bestrebungen nach jenem gemeinsamen, Einem Ziele der Vollendung hin, indem er das ganze Universum, welches außerdem in Trümmer zerfallen würde, mit seiner Macht und Weisheit durchdringt, zusammenhält und beseelt. So stellt die Welt, bey aller Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten und Verhältnisse, dennoch ein harmonisches Ganze, einen lebendigen Organismus, gleichsam ein unermeßliches ζῶον dar, welches von Einem Geiste

b) c. Cels. VIII, 72. ἡμεῖς τῆς λογικῆς φύσεως φαμὲν ὅλης κρατῆσαι ποτὲ τὸν λόγον, καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα κ. τ. λ. — καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν. de Princ. I. 6. 1. In unum sane finem credimus, quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam, subditis et subactis etiam inimicis, 2. Semper similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis ita unum omnium debet intelligi initium. — Et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae, ac varietates, quae rursum per bonitatem Dei et subjectionem Christi — in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. III, 6, 1. Wenn jene Vollendung eintritt, entwickelt sich die Gottähnlichkeit der Geschöpfe zur vollkommenen Einheit mit Gott — ex simili unum. in Joh. XXXII, 3. Der endliche Geist wird vergottet, θεοποιῆται. — in Beziehung auf den Menschen: Gott vertilgt alle Menschen, ἵνα τὸ εἶναι ἄνθρωποι ἀποθέμενοι γένωνται θεοί Sel. in Psalm. p. 576. in Rom. II, 14. III, 1. „Ich will den Menschen vertilgen" ut videatur Deus delens eum, secundum hoc, quod homo est, post haec facere eum Deum tunc, cum erit Deus omnia in omn. Fragm. in Luc. V. III, p. 981.

bewegt und belebt wird, ähnlich dem menschlichen Körper, der aus vielen Gliedern besteht und durch Eine Seele zur zur Einheit verbunden ist. Dieß deutet die heilige Schrift in den Stellen Jerem. 23, 24. „bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllt," Jesaias 66, 1. und Apostelgesch. 17, 28 an c).

Indem aber Gott auf diese Weise das Getrennte zum Ganzen verbindet, und zur Erreichung des Weltzwecks hinleitet, hebt er die Freiheit, die den Individuen auch nach dem Abfall geblieben ist, keineswegs auf; denn er herrscht nicht mit unwiderstehlich tyrannischer Gewalt, er braucht seine Macht nicht, um die Erreichung seiner heilsamen Absichten zu erzwingen, er will vielmehr, daß die Geschöpfe mit eigener, freier Zustimmung seiner Leitung sich hingeben, und selbstthätig die Mittel sich aneignen, die ihnen seine Güte zur Besserung darbietet; daher es ihnen immer frei steht, sie auch abzuweisen, und tiefer in die Schlechtigkeit zu versinken d).

---

c) S. Note a) c. Cels. IV, 54. καὶ — οὐκ ἄτοπον τὸν ἐξ ἀνομοίων συνεστηκότα κοσμὸν ὑπὸ ἑνὸς γεγονέναι τεχνίτου, συμφερόντως τῷ ὅλῳ τὰς διαφορὰς τῶν εἰδῶν κατασκευάζοντος. de Princ. II, 1. 1. 2. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia quoquomodo sunt ad — communem omnium reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum ut — ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat etc. 3. universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur. Nach Platons Timaeus S. 315. Ed. Bip.

d) S. Note a) Hom. in Jerem. XIX, 2. ὁ θεὸς οὐ τυραννεῖ, ἀλλὰ βασιλεύει, καὶ βασιλεύων οὐ βιάσεται, ἀλλὰ πείσει, καὶ βούλεται ἑκουσίως παρέχειν ἑαυτοὺς τοὺς ἐπ αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν τινος ᾖ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἑκούσιον αὐτοῦ. c. Cels. V, 21. de Princ. II, 1. 2. III, 5, 8. Auch den heidnischen Glauben an eine εἱμαρμένη, die mit unerbittlicher Nothwendigkeit walte, und an einen Einfluß der Gestirne und ihrer Stellungen auf die irdischen Angelegenheiten verwirft Origenes aus den angeführten

Dieſe Behauptung ſcheint jedoch mit der göttlichen Präſcienz unvereinbar zu ſeyn. Weiß Gott — ſagt man — von Ewigkeit her voraus, wie jedes Geſchöpf handeln werde, und iſt dieſes ſein Vorauswiſſen untrüglich, ſo kann jenes nicht mehr anders handeln, als es Gott zuvorgeſehen hat, ſo beſitzt es keine Freiheit mehr und iſt ſomit auch nicht mehr verantwortlich für ſeine Sünden; denn Niemand iſt tadelnswerth, der das Unmögliche unterläßt. Wolle man alſo die Präſcienz Gottes retten, ſo müſſe man die Freiheit der endlichen Weſen aufgeben; wolle man dieſe feſthalten, jene läugnen. — Darauf iſt zu erwiedern: Allerdings ſieht Gott das Zukünftige vorher; dieß wird nicht nur von der heil. Schrift deutlich ausgeſprochen und durch die Weiſſagungen des alten Teſtamentes beſtätigt, es folgt ſchon aus ſeinem Begriff, als des abſoluten, allwiſſenden Geiſtes. Allein dieß hebt die ſittliche Freiheit der Geſchöfe keineswegs auf; denn die göttliche Präſcienz iſt nicht der beſtimmende Grund von dem was künftig geſchieht, ſondern umgewandt, was künftig geſchieht, iſt der Grund des göttlichen Vorauswiſſens um daſſelbe (ἀντίκα τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις). Gott hat von Anfang an die ganze Reihenfolge aller Urſachen und Wirkungen überſchaut, kennt alſo alle Erſcheinungen, ehe ſie eintreten, alle freien Handlungen der Geſchöpfe, ehe ſie geſchehen, und weil ſein Vorauswiſſen ein untrügliches iſt, ſo muß ihm auch der nachmalige Erfolg ſtets entſprechen; aber eben in dieſem liegt die Urſache des göttlichen Vorauswiſſens, nicht in Vorauswiſſen die Urſache des ſpätern Erfolgs e). Dieß wird dadurch beſtätigt, daß die Propheten häufig den Befehl erhalten, Buße zu predigen, wäh-

---

Gründen. Doch theilet er die Meinung ſeiner Zeit in ſo weit, daß er die himmliſchen Conſtellationen — zwar nicht für die Urſachen, aber doch für Anzeigen des Künftigen hält. Comm. in Genes. III, 5. Fragm.

e) Comm. in Gen. III, 5. 6. 7. λεκτέον, οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων — ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν· οὐ γὰρ ὅτι ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ὅτι γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται. Vgl. Comm. in Ep. ad. Rom. I. Fragm. aus der Philoc. p. 464. — de Orat. 6. Daſſelbe in Beziehung auf's Gebet und deſſen Erhörung.

rend der Erfolg als noch zweifelhaft hingestellt wird („vielleicht möchten sie hören") ja es findet selbst bey Menschen etwas Analoges statt, indem diese nicht selten künftige Begebenheiten im Voraus berechnen f). Weit entfernt also die Freiheit der endlichen Wesen zu vernichten, waltet vielmehr die göttliche Providenz ordnend uno leitend über dem Ganzen und realisirt den Welt- und Heilsplan, indem sie das Einzelne und Zerstreute einer höhern Einheit unterwirft. Ohne sie, d. h. ohne die ordnende und aufsehende Thätigkeit Gottes in dem Sohne, geschieht in dem ganzen Universum vom Größten bis zum Kleinsten und Speciellsten herab, überall Nichts, wohl aber Vieles ohne den göttlichen Willen, der von ihr wohl zu unterscheiden, und als die bestimmte und bestimmende Richtung Gottes auf einen Zweck oder Gegenstand zu definiren ist g).

Von hier aus läßt sich nun erst die schwere und vielbesprochene Frage — δυσθήρατος τόπος — über Ursprung, Wesen und Zulassung des Bösen genügend lösen h).

Daß Gott in keinerlei Hinsicht als Urheber desselben angesehen werden dürfe, ist aus dem Obigen klar; sagt auch die Schrift, daß von ihm durch den Logos Alles geschaffen sey, so kann dieß doch nicht auf das Schlechte und Unsittliche ausgedehnt werden, weil Er sonst aufhören würde, gut, gerecht und Richter der Welt zu seyn i). — Eben so

---

f) a. a. O. 1. 2. c. Cels. II. 20. 21.

g) Homil. in Genes. III, 2. c. Cels. VII, 68.

h) Dieser Abschnitt hätte zum Theil wegbleiben können, weil sein Inhalt in dem Frühern bereits mitbegriffen ist, allein er ist dem Origenes, besonders gegen die Gnostiker, so wichtig und wird so oft und in so verschiedenen Beziehungen von ihm besprochen, daß ich lieber Einiges wiederholen, als ihn ganz übergehen wollte.

i) in Joh. II, 7. c. Cels. VI, 55. IV, 66. ἐκ θεοῦ οὐκ ἐστὶν κακά.

verwerflich ist die gnostische Ableitung vor einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen, die Lehre von einer doppelten Wesenreihe, die aus zwey entgegengesetzten Principien abstamme, und von der die eine nothwendig und wesentlich böse, die andere nothwendig gut sey. Denn, abgesehen davon, daß diese Ansicht die Zurechnungsfähigkeit der vernünftigen Geschöpfe aufhebt und den sittlichen Unterschied zwischen gut und bös völlig vernichtet (s. oben), verkennt sie auch gänzlich eben sowohl die Natur der Seele, die in allen vernünftigen Kreaturen dieselbe ist, als die Natur des Bösen, welches nicht ein wesentlicher Bestandtheil (Substanz) der Seele, sondern eine Beschaffenheit an ihr ist [k]). —

Auch in der menschlichen Vernunft liegt der Grund des Bösen nicht. Denn diese ist als der Ausfluß der göttlichen Urvernunft, an sich gut und räth immer das Beste; sie kann zwar mittelst der Freiheit mißbraucht und in so fern sie diese Möglichkeit an sich hat, als die Ursache des Bösen im Menschen angesehen werden; allein, daß sie mißbraucht werde, ist keine Nothwendigkeit, liegt nicht in der Absicht des Gebers, und gereicht ihr selbst so wenig zum Tadel und zum Vorwurf, als es dem treuen und weisen Lehrer zum Tadel gereicht, wenn der Schüler, dessen treffliche Vorschriften übertritt, oder dem gesunden Auge, wenn sein Blick auf etwas Schlechtes fällt [l]). Gleicherweise sind die Triebe, die im Körper ihren Sitz haben, an sich nicht verwerflich, sondern gut, und zum Guten geschaffen [m]); selbst

---

k) in Joh. XX, 20. in Matth. X, 11. de Princ. I. 5, 3. — 8, 2. c. Cels. III, 69. IV, 25.

l) in Joh. II, 9. Der λόγος in uns (ὁ λόγος ἐν ἡμῖν τὴν ἀρχὴν) ἔχων ἀπὸ τοῦ παρὰ θεοῦ λόγου. c. Cels. IV, 25. (S. 137) ist gewissermaßen die Ursache des Bösen, οὐκ ἂν εἴη ἁμαρτία μὴ ὄντος λόγου — in so fern ist Alles durch ihn geworden, auch das Böse; aber κ. in Matth. XI, 11. οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις, ἐκούσιος οὖσα, κακόποιητική.

m) in Joh. XX, 20. Die ἐπιθυμίαι gehören nach dem Sprachgebrauch der Schr. unter die μέσα.

die Materie ist nicht, wie Herakleon will, das Böse, obschon sich dieses an ihr entwickelt n). — Da sich nun hier die letzten Gründe des Bösen nicht finden, so müssen wir noch weiter zurückgehen und auf jenes dunkle Wesen unser Augenmerk richten, welches zuerst von Gott abfiel, auf den Teufel o). Er, der die übrigen Geschöpfe zum Abfall verleitete, ist nicht selbst wieder von Andern verführt und betrogen worden, sondern sein eigener Verführer, sein eigener Schöpfer und Vater; denn der Abfall von Gott hat ihn erzeugt p). Dennoch aber dürfen wir auch ihn nicht, wie die Gnostiker thun, für ursprünglich und wesenhaft böse oder für absolut lügenhaft ansehen; denn wäre das Böse, die Lüge, der Betrug sein Wesen, so würde die Schuld doch wieder auf Gott, der ihn so geschaffen hat, zurückfallen, und er, als ein Unglücklicher, eher Bedauern als Tadel verdienen q). — Das Seyn hat der Satan allerdings von Gott, und in so fern ist er gut; aber daß er böse ist, hat er nicht von ihm, als Teufel ist er sein Geschöpf nicht, ja er ist als solcher überhaupt nicht wirklich, denn das Böse hat kein wahres Seyn. Gott ist der absolut Seyende, und als solcher zugleich der absolut Gute; das Böse aber ist als der Gegensatz des Guten zugleich der Gegensatz des Seyns, — der Verlust und Mangel des Seyns, also das Nicht-Seyn, τὸ οὐδὲν, τὸ οὐκ ὄν, wie die Griechen sagen. Dieß ist jedoch nicht so zu nehmen, als ob das Böse gar nicht existirte oder nichts wäre; es soll damit nur der Gegensatz gegen das reale Seyn, wel-

n) c. Cels. IV, 66. τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι κακῶν, καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές. III, 42. φύσις σώματος οὐκ ἔμπρακτος κ. τ. λ.

o) c. Cels. IV, 65.

p) in Joh. XX, 20. Der Wille τοῦ διαβόλου, τοῦ πρώτως πονηροῦ πατρός, ἐξ οὐδενὸς ὄντος πατρός· οὐδὲ γὰρ ὑπέστησέ τις ἐν αὐτῷ πατὴρ τὴν πονηρίαν κ. τ. λ. Vg. 22.

q) a. a. O. gegen Herakleon, der die Worte „der Teufel ist in der Wahrheit nicht bestanden" erklärt: οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου τῆς ἀληθείας, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας. Vg. Neanders Entwicklung der gnostischen Systeme S. 144 ff.

ches mit dem Guten identiſch iſt, der Mangel des göttlichen Lebens ausgedrückt werden. In dem Maaße, als ſich die Kreatur von dieſem abkehrt, wendet ſie ſich der Leerheit, der Eitelkeit, dem geiſtigen Tode zu und ſinkt ins Nichtſeyn herab r).

Da nun das Böſe ſeiner Natur nach das Grundloſe und Nichtige iſt, ſo läßt ſich kein eigentlicher Grund für ſein Vorhandenſeyn angeben. Die Möglichkeit deſſelben liegt in der Freiheit der endlichen Vernunft, ſeine Entſtehung aber geſchah dadurch, daß jenes Weſen, welches jetzt Satan heißt, und urſprünglich gut und herrlich war, an der Seligkeit, die es in der Gemeinſchaft mit Gott beſaß, ſich nicht genügen ließ, ſondern hochmüthig ihm ſelbſt die Quelle des Lebens werden und eine eigene Glückſeligkeit beſitzen wollte; indem es dieß wollte, war der Abfall vollbracht, der ihm jedoch das Gegentheil von dem, was er beabſichtigte, den Tod ſtatt des Lebens bringen mußte s).

---

r) c. Cels. IV, 65. δεῖ εἶδέναι περὶ δαιμόνων — ὅτι μή εἰσι, καθὸ δαίμονές εἰσι, δημιουργήματα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὸ λογικοί τινές εἰσι — in Joh. II, 7. ganz — ὁ ἀγαθός (θεὸς) τῷ Ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. — καθὸ διάβολός ἐστιν, οὐκ ἔστιν θεοῦ δημιούργημα, ᾧ δὲ συμβέβηκε διαβόλῳ εἶναι, γενητὸς ὢν (οὐδενὸς κτιστοῦ ὄντος παρὲξ τοῦ θεοῦ) θεοῦ ἐστι κτίσμα — οἱ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχήν, τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος, γεγόνασιν οὐκ ὄντες κ.τ.λ. Über den Begriff des Lebens und des Todes ſ. oben S. 143. Vgl. in Joh. XXXII, 3. τὰ ἐξελθόντα ἀπὸ θεοῦ, — ἔξω γενόμενα τοῦ θεοῦ — ἔρημοι θεοῦ XIII, 23. θάνατος χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ. II, 10. de Princ. I, 9. nihil aliud est mors, quam a vita (verbo) discedere. Comm. in Ep. ad Rom. IV, 5. p. 530. V, 12. p. 547. Homil. in Levit. IX, 10. Hom. in Ps. 38.

s) S. oben S. 156. c. Cels. IV, 66. τὸ ἐκπίστου ἡγεμονικόν, αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν. über den Fall des Satans c. Cels. VI, 44. de Princ. I, 5.

Man kann daher auch nicht sagen, daß das Böse mit oder nach dem Willen Gottes entstehe: er hat es nur nicht verhindert; er läßt es zu, weil er es nicht verhindern konnte, ohne zugleich die Freiheit, diese negative Bedingung der Sittlichkeit aufzuheben; er duldet es in seiner Welt, weil er den Geschöpfen die Möglichkeit nicht nehmen wollte, sich selbst allmählich wieder davon zu befreien, weil er der Sünde kräftige Heilmittel entgegensetzen konnte, und ihre endliche Vertilgung schon zum Voraus beschlossen hatte. — Sie kann seine heilsamen Absichten nicht verhindern; denn nur die That ist den Menschen freigegeben, und selbst diese nicht immer; der Erfolg steht in Gottes Hand und wird von ihm so geleitet, daß er zur Förderung des Weltplans, zum gemeinen Besten dienen muß t). Auch hat das Böse in so fern einen Nutzen, als im Kampf mit ihm die Tugend geübt und geläutert wird, und an dem Gegensatz die Schönheit und Herrlichkeit des Guten um so heller hervortritt, gleichwie an dem Gegensatz der Finsterniß die Klarheit des Lichts. Dieß hebt jedoch die Schuld und Strafbarkeit des Sünders keinesauf — das Böse bleibt in Gottes Augen immer böse und strafbar, und es wäre höchst vermessen, sich wegen des Nutzens, den er für Andere daraus herzuleiten weiß, für entschuldigt oder gar zum Sündigen berechtigt zu halten u). Dasselbe gilt auch

4. 5. 6. Hom. in Ezech. IX, 2. Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est.

t) c. Cels. VII, 68. — die ἁμαρτία geschieht οὐ κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ — sondern, was wohl zu unterscheiden — οὐ κωλύοντος θεοῦ. Seine regierende und verwaltende Thätigkeit ἡ πρόνοια, τὸ διοικεῖσθαι, erstreckt sich nicht auf das Böse. de Princ. III, 2, 7. non quidem a Deo nec tamen sine Deo. c. Cels. IV, 3, 4. S. 175.

u) c. Cels. IV, 70. κἂν συγχρήσηται τῇ κακίᾳ τῶν φαύλων εἰς τὴν διάταξιν τοῦ παντὸς ὁ θεὸς, κατατάσσων αὐτοὺς εἰς χρείαν τοῦ παντός· οὐδὲν ἧττον ψεκτός τέ ἐστιν ὁ τοιός δε κ. τ. λ. Hom. in Gen. I, 10. ex malorum consideratione decus bonorum lucidius indicatur. Hom. in Num. IX, 1. XIV, 2. malitiam Deus non fecit; tamen cum aliis inventam possit prohibere, non prohibet, sed cum ipsis, a qui-

dann, wenn Gott zuweilen die Ausführung eines verderblichen Vorsatzes aus heilsamen Ursachen verhindert; denn das Innere ist der eigentliche Quell des Bösen: die Gesinnung, die Absicht bestimmt den sittlichen Werth oder Unwerth einer Handlung, nicht ihre äußere Form, die oft gut und löblich scheinen kann, während sie selbst verwerflich und schlecht ist v). — Häufig verfährt Gott aber auch auf die entgegengesetzte Weise, indem er schlechte Menschen ihren Sünden ungehindert überläßt, damit sie, an der bösen Lust und bis zum Ekel ersättigt, überdrüßig sich davon abwenden, oder damit die verborgene Schlechtigkeit gleichsam ausreife, das heimlich schleichende Gift offen hervortrete, und so den Sünder zum Bewußtseyn seines tiefen innern Verderbens bringe, was die erste Bedingung der Heilung ist w).

Übrigens muß zwischen dem Bösen und dem Übel, welches mißbräuchlich auch oft das Böse genannt wird, scharf unterschieden werden; böse ist eigentlich nur das Widergöttliche, die Sünde, das Unsittliche in dem Willen, in den Gesinnungen und Handlungen der freien Wesen, die Übel aber sind die von Gott geordneten Folgen des Bösen (Jes. 45, 7.), und haben den doppelten Zweck der Bestrafung und Besserung, nie aber den erstern allein; denn Gott straft nur, um zu bessern, er verwundet nur, wie ein weiser Arzt, um zu heilen x).

---

bus habetur, utitur ea ad necessarias causas. Per ipsos enim, in quibus est malitia, claros et probatos efficit eos, qui ad virtutum gloriam tendunt (Joseph, Israel, Christus; aber auch Judas, Satan); ex quibus omnibus colligitur, quia Deus non solum bonis utatur ad opus bonum, sed et malis. — Et ideo refugere quidem omnibus modis debemus, ne unquam malitia inveniatur in nobis: in aliis vero vincere eam, non perimere studendum est, quia et illi, in quibus est malitia, aliquid necessarii operis conferunt universitati.

v) in Joh. XX, 20. in Matth. XI, 15. XII, 17.

w) de Orat. 29.

x) c. Cels. IV, 66. VI, 54. 56. Sel. in Psalm. Vol. II, p. 571. in Joh. XX, 20. ſ. oben S. 108 ff.

IV. Die Engel und Dämonen.

Da die Engel ihrer Natur nach allen übrigen vernünftigen Wesen gleich sind, so fallen sie auch unter denselben Begriff; sie sind λογικά, mit vernünftigem Sinn und Trieb begabt. Ihre Namen drücken ihre Würde und ihren Wirkungskreis aus. — Die oberste Klasse bilden die sogenannten Götter, die (wahrscheinlich) ganz in der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott geblieben sind, dann folgen die Erzengel, welche die Aufsicht über die sämmtlichen tieferstehenden Ordnungen führen, dann die Thronen, Fürstenthümer und Gewalten, wozu auch die Gestirne gehören. Denn daß auch sie als lebende und vernünftige Wesen anzusehen seyen, das geht schon daraus hervor, daß sie Befehle von Gott empfangen, daß sie, diesen gemäß, in festbestimmter, schöner Ordnung sich bewegen, und die Erde mit ihrem Glanz erleuchten, sie, daß nach Psalm 148, 3 in einstimmigen Chören den Höchsten loben und preisen, daß sie nach Hiob 25, 5. nicht völlig rein von der Sünde sind, daß sie mit uns nach Erlösung von der Eitelkeit (Körperlichkeit) sich sehnen, und am Ende des Weltlaufs, wie wir, ein Gericht zu erwarten haben [a]). — Den genannten oberen Mächten folgen diejenigen Engel, die ihren Wirkungskreis auf der Erde haben. Die höchsten unter diesen sind über die verschiedenen Völker und Länder, je nach ihrer Würdigkeit, zu Fürsten und Aufsehern gesetzt, wie die Mosaische Erzählung vom Babylonischen Thurmbau und von der Sprachverwirrung allegorisch darstellt. „Anfangs redeten nämlich alle Menschen eine einzige göttliche Sprache (Andeutung der ursprünglichen Einheit), und bewahrten sie auch, so lange sie einträchtig gegen Morgen wohnten und des göttlichen Lichtes sich freueten; als sie aber von diesem sich abkehrten, und anfingen Irdisches und Gemeines mit dem Himmlischen und Geistigen zu vermischen (Kalkbrennen und Ziegel

a) c. Cels. V, 10. ἀστέρες —, ζῶα λογικὰ καὶ σπουδαῖα καὶ φωτοειδέστατα τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ὑπὸ τῆς σοφίας, ἥτις ἐστὶν ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου. a. a. O. 11. VII, 65. VIII. 66, 67. in Matth. XIII, 20. — de Princ. I, 7, 2. 3. astra — animantia et rationabilia. I, 7, 3 u. 4 ganz — in Joh. I, 40. erklärt jedoch Origenes die Stelle aus Hiob für hyperbolisch.

streichen), als sie hochmüthig gegen die Erkenntniß Gottes sich erhoben und Stadt und Thurm bis an den Himmel bauen wollten, da wurden sie von dem Höchsten verschiedenen Engeln zur Zucht und zur Bestrafung übergeben, die einen strengeren, die anderen milderen und gütigern Engeln, je nachdem sie mehr oder weniger weit vom Aufgang weggezogen waren. Diese führten nun jene Völker in die verschiedenen Länder und Zonen der Erde, und gaben ihnen ihre besondere Sprache, und solche Gesetze und Sitten, die sie entweder durch ihre Strenge bessern, oder durch ihre Schlechtigkeit der Sünde überdrüßig machen sollten *). — Darauf deuten manche Mythen der Hellenen und Barbaren hin, besonders aber die Schriftstellen Daniel 10, 20, 21. und 5. Mose 32, 8. 9. „als der Höchste die Völker vertheilte und zerstreute die Menschenkinder, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes **), aber des Herrn Theil ist sein Volk, Jakob die Schnur seines Erbes." Letztere sind diejenigen, die allein ihre alte Sprache behalten und die Gegend des Aufgangs nicht verlassen haben, und deßhalb des Herrn Theil heißen. Sie wurden der Aufsicht und Beschirmung des großen Engelsfürsten Michael — aber nicht wie die übrigen, ihren Archonten, zur Strafe — unterstellt, und erst später, als sie ohnerachtet vielfacher göttlicher Warnungen und Gnadenzüge immer tiefer in die Sünde versanken, unter die anderen Völker zerstreut, und der Zucht der strengeren und härteren Engel, denen diese (die Assyrier, Babylonier u. s. w.) gehorchten, übergeben, damit sie die gebührende Strafe für ihren Abfall erlitten, und zugleich allen denen, die sich aus der Heidenwelt noch retten ließen, eine Ursach der Bekehrung würden b).

*) Origenes betrachtet eben diese Engel häufig als böse Geister, als die Götter der Heiden und läßt es c. Cels. VIII, 33. unentschieden, ob sie sich ihre Herrschaft eigenmächtig angemaßt, oder sie von Gott überkommen haben.

**) So nach den LXX. Eigentlich „nach der Zahl der Kinder Israel." — Über die Verwandlung dieser Worte in ἀγγέλων θεοῦ bey den LXX, denen übrigens fast alle V. V. des dritten Jahrhunderts folgen, s. Mosheim zum Celsus. S. 537.

b) c. Cels. I, 24. IV, 8. V, 29—33. 4. de Princ. III, 3, 2. 3. Homil. in Exod. VIII, 2. in Numer. XI, 4. in Lucam. XIII.

Außer diesen größeren Engeln gibt es noch eine zahllose Menge untergeordneter Geister in allen Ländern und Völkern; insbesondere hat jede Christengemeinde, wie aus Offenbarung 1 u. 2 erhellt, ihren eigenen, von Christo ihr verordneten, Engel und Wächter c); ja jeder einzelne Mensch, jeder Gläubige, selbst jedes Kind hat seinen Schutzengel, welcher allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel sieht d). Dieß sind die dienstbaren Geister, ausgesandt zum Dienst um derer Willen, die ererben sollen die Seligkeit, Hebr. 1, 14., Mittelspersonen zwischen Gott und Menschen, deren Geschäft und Beruf es ist, von unten nach oben aufzusteigen, und die Bitten, Gebete und Fürbitten der Sterblichen in den höchsten Räumen des Himmels Gott darzubringen, und wiederum von dort herabzusteigen, um diesen die göttlichen Gaben und Segnungen zu überliefern e); sie sind durch die innigsten Bande mit den

— Wenn hier Origenes das Volk Israel als das einzige nicht abgefallene betrachtet, so ist dieß eine Inconsequenz, die er blos der Allegorie zu Liebe annimmt.

c) de Princ. I, 8, 1. Homil. in Numer. XXIV, 3. XI, 4. in Luc. XIII.

d) in Matth. XIII, 5. λεκτέον, πᾶσαν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ὑπό τινι τέταχθαι ἀγγέλῳ. ib. 27. c. Cels. V, 57. VI, 44. de Princ. I, 8, 1. II, 10, 7. Unicuique fidelium etiamsi minimus sit in ecclesia, adesse angelus bonus dicitur. — Origenes läßt es unentschieden, ob die guten Engel den Kindern immer gleich bey der Geburt, oder erst bey der Taufe zugesellt werden, oder ob sie als Sünder anfangs einen bösen Engel erhielten, der sich nachher mit ihnen bessere; doch scheint er Ersteres vorzuziehen in Matth. XIII, 26. 27. Das Letztere hat nach de Princ. III, 3, 5. in vorweltlichen Sünden seinen Grund. — Ferner schwankt Origenes auch darin, daß er jedem Menschen bald nur Einen Begleiter, einen guten oder bösen, (c. Cels. VIII, 32. 34. Hom. in Exod. VIII, 4) bald zwei Geister von entgegengesetzter Art beylegt: Hom. in Luc. XII. unicuique duo assistunt angeli, alter justitiae, alter iniquitatis. Si bonae cogitationes in corde nostro fuerint et in animo justitia pullularit, haud dubium quin nobis loquatur angelus domini. Si vero mala fuerint in corde nostro versata, loquitur nobis angelus diaboli etc. Hom. in Jos. XXIII, 3.

e) c. Cels. V, 4.

Menschen verbunden, sie geleiten sie in dieses Leben herein und wieder hinaus [f], sie lagern sich schützend um die Frommen her (Ps. 34, 8.), sie stärken sie im Guten, und geben ihnen göttliche Gedanken ein; sie freuen sich mit uns und trauern mit uns, sie beten mit uns und kämpfen mit uns, sie müssen einst Rechenschaft über die ihnen anbefohlenen Seelen ablegen, ja sie bilden sich selbst mit diesen zur höhern Vollkommenheit fort, und werden in diesem Falle Mitgenossen ihres Lohnes und ihrer Freude [g].

Aber nicht nur die Menschen haben ihre Engel, die ganze Schöpfung ist erfüllt und belebt, von wohlthätigen Geistern die über die verschiedenen Klassen der Thiere, über die Gewächse der Erde, über Luft und Feuer, über Wolken und Winde, überhaupt über alle leblosen Dinge und über alle Wirkungen der Natur zu Wächtern und Aufsehern bestimmt sind. „Wir glauben, daß ohne diese unsichtbaren Arbeiter und Verwalter die Erde ihre Erzeugnisse nicht mehr hervorbringen, die Brunnen der Tiefe nicht mehr quellen, die Flüsse das Land nicht mehr wässern, die Luft nicht mehr rein bleiben, noch denen, die sie einathmen, den Lebensodem ferner geben werde." Allenthalben ist unter der Hülle des erscheinenden Lebens ein Reich wirksamer Naturgeister verborgen; ein geheimes Band verbindet die sichtbare Welt mit der unsichtbaren und verleiht ihr jenen Ausdruck von Freude oder Trauer, welchen die heilige Schrift der Erde selbst zuschreibt, den aber der todte Stoff seiner Natur nach nicht haben kann [h].

Die Dämonen. — Nach dem Sprachgebrauch der Griechen heißen alle Wesen, die zwischen den Göttern und den

---

f) in Joh. XIII, 49. XIX, 4. XXVIII. ἄγγελοι ψυχαγωγοί Hom. in Numer. V, 3. in Levit. IX, 4.

g) c. Cels. VIII, 34, ganz. 36, 56. de Orat. 11, in Matth. XIII. 28, Homil. in Numer. XI, 4. XXIV, 3. in Luc. XII und XXIII. in Cantic. Cant. III. p. 92.

h) c. Cels. VIII, 31. 32. — Homil. in Jerem. X, 6. νόει μοι πρὸς τῇ διατάξει τοῦ παντὸς τεταγμένον τινα ἄγγελον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄλλον τεταγμένον ἐπὶ τῶν ὑδάτων, καὶ ἄλλον ἐπὶ τοῦ ἀέρος, καὶ τέταρτον ἐπὶ τοῦ πυρός· οὕτως

Menschen in der Mitte stehen, Dämonen (Platon. Sympos. c. 28.), nach der Schrift aber kommt dieser Name nur den bösen Geistern, den Engeln des Satans zu, die sammt diesem ihrem Haupte abgefallen, aus dem Himmel gestürzt, und in ätherische, jedoch gröbere Körper eingekleidet sind i). (S. 165) Ihr Aufenthaltsort ist nach Ephes. 2, 2. der dichtere Luftkreis, der die Erde umströmt k); der Schauplatz ihres Wirkens die sündige Welt, besonders das Heidenthum, welcher ihr Werk und Reich ist. Denn sie sind die Götter, welche die Polytheisten unter der Gestalt von Bildern verehren, (aller Götzendienst ist Teufelsdienst l), sie wohnen unsichtbar in den Tempeln der Götzen, sie nähren sich vom Fett, vom Dampf und Weihrauch der Opfer, sie sättigen sich in schändlichen Wollüsten und freuen sich der zuchtlosen Ausschweifungen an ihren Festen m); sie senken sich in die Leiber unzüchtiger Menschen, ja selbst in die Körper der unreinsten und gemeinsten Thiere; denn sie haben vermöge ihrer tiefen Unsittlichkeit eine Verwandtschaft mit ihnen und benützen sie zu ihren Zwecken n). Sie bewirken ferner die Landplagen und Seuchen auf Erden, Mißwachs, Dürre, Pestilenz, Bedrängniß und Verfolgung der Frommen o); sie üben durch Vögel und Raubthiere Wahrsagerkunst und Magie, lassen sich durch Zaubergesänge und Beschwörungen bewegen, Schaden und Unheil zu stiften, und verrichten Wunder und Zeichen, um ihr Reich, das Reich der Finsterniß, zu erweitern und dem Reiche des Lichtes Eintrag zu thun *). —

ἀναβαίνει τῷ λόγῳ ἐπὶ τὴν διάταξιν πᾶσαν τὴν ἐν ζώοις, τὴν ἐν φυτοῖς, τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἄστροις· ἄγγελός τις τέτακται καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου καὶ ἐπὶ τῆς σελήνης, καὶ ἐπὶ τῶν ἄστρων. Hom. in Ezech. I, 7. omnia angelis plena sunt. in Numer. XIV, 2. in Jos. XXIII, 3.

i) Über den Satan s. oben. Vg. c. Cels. V, 6. IV, 9 2. VIII, 69.
k) Exhort. ad Matyr. 45.
l) c. Cels. III, 2. 28. 29. 37. VII, 35, 69.
m) c. Cels. III, 28. 37. 69. IV, 36. VII, 61 — 64. V, 5. VIII, 30.
n) c. Cels. IV, 92. VII, 67. 93.
o) c. Cels. a. a. O. und VIII, 31. 32. in Matth. XIII, 6.
*) s. Anm.

Ihr ganzes Bestreben geht darauf hin, die Menschen von dem Dienste und von der Verehrung des wahren Gottes abzuziehen und für den Dienst des Satans der Lüge und des Fleisches zu gewinnen p). Dieß versuchen sie theils durch die genannten äußerlichen Wirkungen, theils dadurch, daß sie innerlich in den Herzen der Menschen böse Gedanken, Gedanken der Wollust, des Zorns, des Unglaubens, der Verzweiflung erregen und mittelst derselben — wenn ihnen Raum gelassen wird — sie entweder ganz in Besitz nehmen, oder doch beflecken und gleichsam mit feurigen Pfeilen verwunden; theils dadurch, daß sie die Seelen durch Täuschung und Irrlehren verblenden und in die Bande des Wahnes verstricken q). Indessen gelingt ihnen dieß nur bey solchen, die sich selbst ihren Einflüssen hingeben; über Christen haben sie keine Macht; denn Christus hat die Seinigen von der Herrschaft des Satans und seiner Dämonen erlöst und schützt sie fortwährend gegen alle Anläufe derselben. Daher brauchen wir uns nicht vor ihrer Gewalt und List zu fürchten; der in uns ist, ist stärker denn sie; und das ganze Heer der höllischen Mächte kann dem nicht schaden, der mit dem Harnisch Gottes angethan, mit dem Schild des Glaubens und mit dem Schwerte des Geistes gerüstet, ihnen mannhaft entgegentritt. Schon der Name Jesu ist mächtig

---

p) Exhort. ad Mart. 45. 46. c. Cels. IV, 92. *βουλόμενοι ἀπάγειν (οἱ δαίμονες) τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.* VII, 69. 67. Homil. in Num. XVI, 7.

q) c. Cels. a. a. O. O. Vgl. II. 50. 51. in Joh. XX, 29. de Princ. III, 2, 2—7. 3, 2. — Hier sagt Origenes, daß die Gedanken, die in den Herzen der Christen aufsteigen, bald von Gott und seinen Engeln, bald von bösen Geistern erregt werden; von den Unbekehrten oder Kindern des Teufels aber, daß alle ihre ungöttlichen Lüste und Gedanken von der bösen Lust des Teufels herrühren; dasselbe in Joh. XX, 20, 29. — Jesus allein konnte mit Wahrheit sagen; „Ich habe keinen Dämon,“ alle Übrigen, auch die Edelsten und Frömmsten, werden von ihren Einflüssen berührt; denn sie sind allzumal Sünder, und wer ein Sünder ist, hat eo ipso einen Dämon.

genug, um sie in die Flucht zu schlagen; auch helfen uns seine Engel im Kampf wider sie r).

Die Weisheit Gottes gestattet ihnen bis jetzt noch Gewalt und Einfluß zu üben; denn sie müssen auch wider ihren Willen seinen heiligen Absichten dienen, sie müssen Werkzeuge in seiner Hand, Zuchtruthen für die Bösen, Mittel zur Bewährung und Läuterung der Frommen seyn s). Hat er sie dazu gebraucht, dann wirft er sie weg, und läßt das verdiente Gericht über sie hereinbrechen, zu dem sie allbereits aufbehalten werden t). — Übrigens besitzen auch sie noch die Freiheit des Willens, und damit die Fähigkeit der Besserung und Rückkehr; selbst der Vater der Lüge und der Bosheit, der Teufel, kann und soll sich am Ende des Weltlaufs noch bekehren, denn auch der letzte Feind, der Tod, muß einst vernichtet werden; nicht, als ob seine, von Gott erschaffene Substanz vernichtet werden sollte, sondern nur sein feindseliger und böser Wille, der aus ihm selber ist. Er wird also vernichtet werden, jedoch nicht so, daß er nicht mehr sey, sondern so, daß er hinfort nicht mehr Gottes Feind noch Tod sey. Denn dem Allmächtigen ist Nichts unmöglich und dem Schöpfer keine Kreatur unheilbar. Er hat Alles geschaffen, damit es sey, und was zum Daseyn erschaffen ist, kann niemals wieder der völligen Vernichtung anheimfallen u).

V. Der Mensch.

Die Seelen der Menschen gehörten ursprünglich jenem Reiche göttlicher Wesen an, die in der Gemeinschaft mit Gott

---

r) c. Cels. VIII, 27. 32. 34. 54.

s) a. a. O. 31. 33. de Princ. III, 2, 7. Homil. in Numer. XIII, 17. XIV, Vgl. S. 179.

t) de Princ. a. a. O. Homil. in Exodum VIII, 6. Catenae in Exod. p. 127.

u) de Princ. III, 6, 5. 6. I, 8, 3. Secundum nos ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni. So Rufin; nach Hieron. ad Avit. aber hatte Origenes hier gelehrt: diabolum non incapacem esse virtutis, et tamen necdum velle recipere virtutem. Dieß fordert auch der Zusammenhang. — Vgl. übrigens Abschn. III.

und dem Logos ein heiliges und seliges Leben führten *), wie schon der Dichter von Askra singt:

Denn gemein war das Mahl, gemein die Versammlungen damals
zwischen unsterblichen Göttern und zwischen den sterblichen Menschen.

Die Schrift sagt, sie waren nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und bezeichnet dadurch eben jene Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit Gott. Dieß Bild darf aber nicht an dem menschlichen Körper gesucht werden (wie Melito thut), denn daraus würde folgen, daß Gott selbst körperlich sey: auch nicht am Körper und an der Seele zugleich, denn sonst müßte Gott gleichfalls aus beyden zusammengesetzt seyn. Es hat vielmehr seinen Sitz in dem edelsten Theile der menschlichen Natur, in der vernünftigen, mit Freiheit begabten Seele (dem Geiste), in dem innern Menschen, wie dieser vor dem Fall war, und wie er wieder werden wird, wenn er durch Christum restituirt wird a). Dieser künftige Zustand ist jedoch eine noch höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit, als der frühere und wird nicht durch εἰκών, sondern durch ὁμοίωσις bezeichnet b).

---

*) Die Lehre vom Urstande der Seelen ist schon oben mit abgehandelt, ganz nach dem Sinne des Origenes: cum caeteris rationabilibus naturis etiam humanae animae ratio pervidenda est. de Princ. I, 5, 2; die Bestimmungen über das göttliche Ebenbild lasse ich aber hier erst folgen, weil sie von ihm immer nur in Beziehung auf den Menschen entwickelt werden. Welche Fragen bey der Psychologie überhaupt in Betracht kommen, ist in Job. VI, 7. in Cantic. Cant. p. 58. angegeben. —

a) c. Cels. IV, 79. Die ersten Menschen standen der Gottheit nahe, ὥστε κατ' ἀρχὰς ἐπιμιξίαν γεγονέναι τῆς θείας φύσεως πρὸς τοὺς ἀνθρώπους — a. a. O. VI, 63. Homil. in Jerem. II, 1. Sel. in Genes. zu cap. I, 13. gegen Melitos Schrift περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι θεόν. — Das εἰκὼν ist ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ. Sel. in Thren. ἡ θεία, ἡ τέλεια ψυχὴ im Gegensatz der gefallenen.

b) c. Cels. IV, 30. de Princ. III, 6, 1. imaginis dignitatem in prima conditione percepit homo; similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Homil. in Ezech. XIII,

Das Ebenbild Gottes ist eigentlich der Logos, der Glanz seiner Herrlichkeit und das Bild seiner Vollkommenheit; nach diesem Bilde oder zur Ähnlichkeit mit ihm wurde die menschliche Seele geschaffen; sie ist also das Abbild des göttlichen Ebenbildes, sie trägt die Züge desselben an sich, sie spiegelt seine Herrlichkeit in sich ab, wie in dem Sohne die Herrlichkeit des Vaters sich spiegelt [c]), und ist in so fern und so lang sie dieses Bild an sich trägt, ewig und unvergänglich, weil das Urbild selber ewig ist [d]). — Allein jener anfängliche Zustand war nicht von Dauer; der Satan, der bereits das wahre Leben durch seinen Abfall verloren hatte, mißgönnte dieses auch den übrigen Geschöpfen und verleitete sie, gleichfalls von Gott abzufallen, indem er ihnen den Besitz der Gottheit und eine größere Seligkeit, als sie bereits besaßen, verhieß [e]). Die Folge davon war nun überhaupt der Verlust des Lebens, der Tod (S. 177), und insbesondere: die Entstehung der Menschheit [f]). Das heilige Feuer,

2. Letzteres heißt τελείωσις c. Cels. VI, 63. Comment. in Rom. IV, 5. p. 530.

c) c. Cels. VI, 63. διάφορα τοῦ κατ' εἰκόνα, καὶ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ· ὅτι εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ πρωτότοκος πάσης κτισεώς ἐστιν, ὁ αὐτολόγος — κατ' εἰκόνα δὲ τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος πεποίηται κ. τ. λ. Deßhalb trägt der innere Mensch die χαρακτῆρας τοῦ θεοῦ an sich. — in Joh. I, 19. Hom. in Genes. I, 13. in Luc. VIII, imago imaginis. c. Cels. IV, 85 in der Ebenbildlichkeit des Menschen liegt seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen, ja mit Gott selbst: denn er hat den λόγος mit Gott gemein.

d) s. oben S. 159. — Sel. in Genes. οὐ γὰρ πέφυκε παντελῶς ἀπαλείφεσθαι ὁ ποιητὴς ἐπεὶ ὁ ποιητὴς κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ πεποίηται. de Princ. IV, 37.

e) c. Cels. VI, 63. in Joh. XX, 21.

f) in Joh. XXXII, 11. zu Genes. 3, 22. „Adam ist geworden ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν" das heißt mit Beziehung auf den Einen, der zuerst abfiel: Adam gehörte jener Reihe höherer Wesen (ἀρχαί, υἱοὶ ὑψίστου) an, unter denen sich auch Satan befand. Wie nun ἐκεῖνος ἐν θειότητι τυγχάνων (sc. der nachmalige Satan) πέπτωκεν, οὕτω καὶ οἱ πρὸς οὓς ὁ λόγος φησὶν τό· „θεοί ἐστε· ἀποπεσόντες δὲ τῆς μακαριότητος, οὐ πρόσ-

das sie einstens durchglüht hatte, erloſch, die Liebe erkaltete, das Geistesleben sank zum seelischen Leben herab und das göttliche Ebenbild wurde entstellt und verdunkelt g). Es entstand der endliche Verstand, es entstand dieſes beſchränkte menſchliche Bewußtſeyn, dieſes beſondere, individuelle Leben, dieſe eigenthümliche Beſtimmtheit des Daſeyns, die uns gegenwärtig von andern Weſen unterſcheidet; kurz der, aus der Einheit mit Gott herausgetretene, Geiſt, wurde auf der unterſten Stufe ſeiner Entfremdung von dem abſoluten Leben: Seele, ψυχή; abgeleitet von ψύξις, ψύχεσθαι, erkalten; daher ſie auch jetzt die Beſtimmung hat, wieder zu jenen göttlichen Leben zurückzukehren und aus Seele Geiſt, νοῦς, πνεῦμα, zu werden h). — Zur Strafe wurde nun die gefallene

---

γοῦμένως ὄντες ἄνθρωποι, ἀποθνήσκουσι, καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων (der Satan) πίπτουσιν. — XIII, 34. Durch den Genuß der verbotenen Furcht iſt der Menſch ſterblich geworden. Homil. in Levit. IX, 11. Quoniam (homo), derelinquens vitam, mortem secutus est, homo factus est. — anima, avertens se a vita, ipsa se facit esse mortalem; daher auch umgewandt, wenn ſie wieder eins mit Gott wird, jam non erit homo. Sel. in Psalm.

g) in Joh. XX, 21. ἀποθνήσκων δὲ ὁ ἄνθρωπος (durch die Sünde) ἅμα τε οὐ συνέχει τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα καὶ ἀναλαμβάνει τὴν τοῦ χοϊκοῦ καὶ ναρκοῦ (des bereits gefallenen und ins Irdiſche herabgeſunkenen Teufels) a. a. O. 20. ganz. Homil. in Genes. I. homo maligni imaginem adduxit per peccatum. Hom. in Luc. XXXIX.

h) de Princ. II, 8, 3. Nomen animae, ψυχή, a refrigescendo de statu diviniore et meliore dictum. Bey Just. ad Men. παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν, τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι, γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχή, οὖσα καὶ δικτικὴ τῆς ἐπαγόδου, τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. (nach Pſ. 114.) — νοῦς πᾶς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθοθεῖσα γίνεται νοῦς. Nach Hieronymus: νοῦς i. e. mens corruens facta est anima et rursus anima, instructa virtutibus, mens fiet. Ebenſo Ruffin: mens de statu suo declinans effecta vel nuncupata est anima sqq. Homil. in Genes. I, 15. Sel. in Psalm. p. 699. aus der Catena Corderii ἡ ἁμαρτάνουσα ψυχὴ παχύνεται.

Seele in die ſichtbare Welt herabgeſtoßen und in materielle Leiber eingeſchloſſen i).

Die Moſaiſche Erzählung Geneſ. 3. iſt die allegoriſche Darſtellung dieſes Heraustretens aus der Gemeinſchaft mit Gott. Denn Adam iſt dort kein einzelnes Individuum, ſondern, wie ſchon der Name ſagt — Adam heißt im Hebräiſchen Menſch — Bild und Repräſentant des ganzen Geſchlechtes; ſeine Sünde iſt die der geſammten Menſchheit; die Schlange der Teufel; der angedrohte Tod nicht die Sterblichkeit, ſondern der geiſtige Tod, deſſen Schatten der leibliche iſt; die Vertreibung aus dem Paradieſe, der Verluſt der urſprünglichen Seligkeit und die Schürze von Thierfellen die Einkleidung der Seelen in materielle Leiber k). Daß die Erzählung ſo, und nicht buchſtäblich zu faſſen ſey, leuchtet Jedem ein, der befähigt iſt, in den tiefern Sinn der Schrift einzudringen und

---

— p. 802. ψυχὴ· ἐν τῇ καθ' ἑαυτὴν ζωῇ (οὐκ ἔχει) τὸ ἀληθὲς τοῦ ζῆν. — ἰδία ζωὴ im Gegenſatz gegen das wahre Leben. in Matth. XV, 27.

i) ſ. oben S. 164. c. Cels. I, 32. Es iſt vernünftig mit Pythagoras, Pluto u. A. anzunehmen, ἑκάστην ψυχὴν κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους εἰςφρινομένην σώματι, κατ' ἀξίαν εἰςκρίνεσθαι κατὰ τὰ πρότερα ἤθη. de Princ. I, 7. 8. 4. hominis anima, dum hominis anima est, non cum corporibus ficta, — sed extrinsecus (corpori) inserta. — Selbſt der Unterſchied der Geſchlechter hat hier ſeinen Urſprung. in Matth. XVII, 33. — Nach Comm. in Joh. XIII, 49. und Hom. in Luc. IV. waren bey der Einkörperung gewiſſe Engel behilflich, indem ſie die heterogenen Elemente des Leibes und der Seele in Verbindung brachten und in ſo fern den Menſchen bildeten. — Dieſe Bildung des Menſchen wird in der Schrift zum Unterſchied von jener frühern Schöpfung, durch ποιήσις und πλάσις bezeichnet. c. Cels. IV, 63. Hom. in Genes. I, 13. in Jerem. I, 10. Vgl. Huet. Orig. p. 173.

k) c. Cels. IV, 40. ἐν τῷ Ἀδὰμ (ὡς φησιν ὁ λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι, καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ· οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, (ἄλλα) ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου. in Joh. XX, 21. II, 24. Hom. in Genes. III, 31. in Levit. VI, 2. — Vgl. Spencer zum Celſus IV, 40.

ſich die Gottheit würdig und geiſtig zu denken; auch dürfen uns ſolche Allegorien in der Bibel um ſo weniger befremden, da ſich ähnliche Einkleidungen höherer Wahrheiten in ſymboliſche Dichtungen auch bey den Hellenen, namentlich bey Plato finden, deſſen Mythus vom Poros und von der Penia (Sympos.) viel Ähnlichkeit mit der moſaiſchen Erzählung hat l).

Was nun zuvörderſt den Leib betrifft, ſo wird deſſen jedesmalige Beſchaffenheit durch den frühern, ſittlichen Zuſtand des Individuums bedingt; daher die Seelen, welche weniger geſunken ſind, wohlgeſtaltete und tüchtige Organe, die am tiefſten gefallenen, ungeſtaltete, kränkliche, verſchrobene und krüppelhafte erhalten m); ſelbſt die äußerlichen klimatiſchen und ſocialen Verhältniſſe, die günſtigen oder ungünſtigen Lebenswege und Geſchicke der Menſchen ſind ihrem früheren Verhalten gemäß, bis ins Einzelnſte herab von der göttlichen Gerechtigkeit beſtimmt und geordnet n). — Ihrer Natur nach ſind die Körper völlig leblos und todt, und wie die materielle Subſtanz, aus der ſie geformt werden, wandelbar und vergänglich o). Dennoch aber tragen ſie ein edleres Element, eine Bildungskraft, einen Lebenskeim in ſich, aus dem, wie aus dem Waizenkorn die Ähre, eine neue, geiſtigere und unvergänglichere Geſtalt ſich entwickeln kann p). Das was ſie be-

---

l) de Princ. IV, 1, 16. c. Cels. IV, 39.

m) c. Cels. I, 32. 33. οἰκεῖα τοῖς ἤθεσι τῶν ψυχῶν πάντα σώματα κ. τ. λ. de Princ.

n) S. oben S. 166. de Princ. II, 9, 3. 5. 8.

o) in Joh. XIII, 59. οὐσία θνητή, φύσις φθαρτή — τὸ σωματικὸν von dem ἀσώματον καθ' ὑποκείμενον verſchieden. de Princ. III, 6, 2. τὰ σώματα ἄτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά ἐστιν. Just. 4, 1. corpora secundum propriam naturam mortua sunt, et penitus exanima, quia ex nobis, i. e. ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui.

p) c. Cels. V, 18. 19, 23. VII, 32. σπέρμα: λόγος σπέρματος. λόγος σπερματικός. in Joh. XX, 2—6. in Matth. XIII, 26. de Princ. II, 10. 3. insita ratio, quae substantiam continet corporalem. 1 Kor. 15, 37. Ob und wie Origenes

lebt, ist die Seele, ψυχὴ. Diese, wohl zu unterscheiden von der höhern vernünftigen Seele, hat nach 3. Mos. 17, 14. im Blute ihren Sitz, haftet am Körper und ist eine mehr materielle Substanz, — das Princip des animalischen Lebens, die physische Lebenskraft q). Sie wohnt in allen lebendigen Wesen, in Thieren, Vögeln, Insecten (in denen der Saft die Stelle des Blutes vertritt), erzeugt in ihnen die Bewegung, die Triebe und jenes niedere Bewußtseyn, das in manchen derselben sich selbst dem Logischen zu nähern scheint. Sie besitzt das Vermögen, vermittelst der Sinne, Bilder und Vorstellungen (φαντασίαι) von Außen her in sich aufzunehmen und festzuhalten; diese bringen dann den Impuls (ὁρμὴ) zu einer bestimmten Thätigkeit hervor, und daraus folgt zuletzt die That selbst r); sie erregt in dem Menschen die sinnlichen Triebe, die Affecte und Leidenschaften (παθή), und ist deß-

---

diesen λόγος σπερματικὸς von der materiellen Seele unterscheidet, ist mir nicht klar.

q) de Orat. ἡ ἐνυπαρχοῦσα τοῖς σώμασιν φύσις, ἡ ψυχὴ — Diese bewirkt, daß sich die Geschöpfe aus sich und von sich bewegen, ἡ ἀπ' αὐτοῦ κίνησις, wovon die höhere und freiere Bewegung der λογικαί, als die ἡ δι' αὐτῶν κίνησις zu unterscheiden. Ähnliche de Princ. III. 1, 2. 4, 2. illa inferior anima — anima corporalis — anima carnis per totam carnem diffusa, vitam praestat carni. spiritus materialis 4, 1. spiritus vitalis. — ἡ ζωτικὴ δύναμις, οὐκ ἐστὶν λογικὴ ψυχή. — πνοή. Hom. in Ezech. Vol. III. p. 385. de Princ. II. 8. — II, 10. 7. Der edlere Theil der Seele ist der, nach dem Ebenbild Gottes geschaffene, der Geist, spiritus — alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis assumta est, quae utpote amica et chara materiae. — Diese niedere Seele steht daher zwischen dem Leibe und dem Geiste in der Mitte (media inter carnem et spiritum de Princ.); sie ist μέσον τι ἐπιδεχόμενον ἀρετὴν κ. κακίαν, im Gegensatz gegen das πνεῦμα. in Joh. XXXII, 11.

r) de Princ. III, 1, 1—3. z. B. es entsteht in der Spinne die Vorstellung des künstlichen Webens, diese ruft die ὁρμὴ hervor, und so kommt es, daß sie ihr Netz bildet.

halb als das Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen zu definiren [s]).

Außer und über dieſer niedern Seele hat aber der Menſch noch ein anderes höheres, rein geiſtiges Vermögen, das ihn von den übrigen niedern Geſchöpfen unterſcheidet und den edelſten Theil ſeines Weſens, das Hegemoniſche in ihm, ſein eigentliches Selbſt ausmacht: die vernünftige Seele, die Vernunft, oder den Geiſt (λογικὴ ψυχή, λόγος, πνεῦμα); denn der Geiſt iſt eben das Logiſche, die Vernunft [t]). Er beſitzt dieſe, vermöge ſeiner Theilnahme an

---

s) de Princ. II. 8, 1. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταστικὴ et ὁρμητικὴ· substantia sensibilis et mobilis. in Joh. XX, 20. wird es als ἐπιθυμία bezeichnet. Vgl. unten n. z) die Stellen und Mosheim a. a. O. S. 659. 663.

t) de Princ. III. 1, 3. τὸ μέντοι λογικὸν ζῶον καὶ λόγον ἔχειν πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τισὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα τισὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῶον κατ' αὐτάς. in Joh. II, 29. ἐν τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον (εἶναι) erhellt aus Joh. 1, 26. „μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.“ ὁ λόγος, — ἡ προηγουμένη ἡμῶν ὑπόστασις XX, 20. Sonſt auch: τὸ ἐν ἡμῖν λογικόν, — ἡ λογικὴ ψυχή. — ihre Kräfte ſind ἡ γνωστικὴ δύναμις, κριτική, τὸ νοητικὸν, τὸ διανοητικόν. — häufig νοῦς im Lat. de Princ. II, 4. — anima rationabilis, mens, mens vel spiritus. Hom. in Lev. IX. 2. Hom. in Genes. I, 15. interior homo noster ex spiritu et anima constat. — In dieſer Hinſicht iſt λόγος und πνεῦμα dem Weſen nach daſſelbe Vgl. die angeführte Stelle de Princ. III, 1, 3. mit IV, 1, 11. ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος mit Beziehung auf 1 Theſſ. 5, 23. Hom. VII. in Ezech. πνεῦμά ἐστιν αὐτὸ τὸ λογικόν — Dieſen edleren Theil der Natur nennt Origenes oft vorzugsweiſe den Menſchen in Joh. II, 16. 17. Vgl. c. Cels. VII, 38, wo er die Definition giebt, ἄνθρωπος, τουτέστι ψυχὴ χρωμένη σώματι. Daher Methodius bey Phot. Cod. 234. ὁ δὲ Ὠριγένης τὴν ψυχὴν μόνην ἔλεγεν ἄνθρωπον, ὡς ὁ Πλάτων. Epiph. Haer. 64,

der absoluten Vernunft; sie wird ihm von dem göttlichen Logos eingeboren, oder vielmehr, sie ist eben jener Logos selbst, in seiner Verendlichung und Entäußerung an die Menschheit [u]). Der Grad aber, in dem die Individuen an ihm participiren, ist unendlich verschieden; denn je nachdem eine Seele mehr oder weniger sich von ihm entfernt hat, trägt sie auch mehr oder weniger von der göttlichen Urvernunft (dem ursprünglichen Feuer) in sich; daher die große Mannigfaltigkeit der geistigen Anlagen und Kräfte, der σπέρματα νοητά, die jeder schon mit in dieses Leben hereinbringt, daher die Verschiedenheit in der Entwicklung und Ausbildung, der schnelle Fortschritt bey dem Einen, der Mangel an Fassungskraft und das träge Zurückbleiben bey dem Andern, was Alles ohne jene Annahme unerklärlich wäre [v]).

Auch in ihrem dermaligen Zustande vermag deßhalb die menschliche Vernunft noch immer das Göttliche, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, zu erkennen [w]) — was

---

17.) — auch interior homo, homo homo, der wahre Mensch Hom. in Ezech. III, 8. in Num. XXIV, 2.

u) in Joh. II, 9. λόγος ἐν ἑκάστῳ — ἀπὸ τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου ἑκάστῳ γεγένηται. — Vgl. VI, 15. ganz — u. oben S. 134. der λόγος ist nicht außer, sondern in uns.

v) in Joh. XX, 4. μετέχουσι διαφόρως (τοῦ λόγου) οἱ κατιόντες εἰς γένεσιν. — in Joh. XX, 3. 5. λόγοι σπερματικοί — σπέρματα νοητά, πνευματικά, σωτήρια. Origenes sagt zwar hier, daß sie Manchen gänzlich fehlen, nimmt aber ib. 5. diese Behauptung ausdrücklich zurück. οὐκ ἐλάλυθέ τις κενὸς σπερμάτων. de Princ. II, 8, 4. Quod si ita est (daß nämlich der νοῦς durch den Abfall zur ψυχή wird), decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil (?) aut exiguum aliquid. Unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris etc. Homil. in Num. II, 1. nennt er diese Anlagen, die in der Seele verborgenen Brunnen, die erst vom Schutt gereinigt werden müssen.

w) s. S. 35. 36.

jedoch mehr ein Erinnern an das früher Vernommene und Geſchaute, als ein Erlernen iſt, und mit dem Erwachen zum völligen Selbſtbewußtſeyn zuſammenfällt x) — auch jetzt noch läßt ſich in ihr die Stimme des göttlichen Logos, als das Gewiſſen oder als das innere Geſetz, vernehmen, und lehrt in allen Fällen, was das Rechte ſey, und nach welcher Seite hin wir uns bey dem innern Widerſtreite der Vorſtellungen und Neigungen zu entſcheiden haben, während ſie ſelbſt ſtets über die ſinnlichen Triebe erhaben und von dem Böſen unberührt bleibt y). Es iſt ſomit nunmehr unſere Aufgabe, die Vernunft in uns zur Herrſchaft kommen zu laſſen, dem Geiſte (der eben in denen wirkt, die den Logos aufgenommen haben S. 148) Raum zu geben, durch ihn das Fleiſch zu beſiegen und ſo eins mit ihm, ſelber Geiſt zu werden; es ſteht uns aber auch frei, das Göttliche zu unterdrücken, der niedern Seele und ihren ſelbſtſüchtigen Trieben zu folgen, oder endlich der groben ſinnlichen Luſt des Fleiſches und des Leibes uns völlig zu überlaſſen z). Im erſtern Fall wird

x) de Orat. 24. πᾶς δὲ τρανῶν τὰ περὶ τοῦ θεοῦ, ὑπεμιμνήσκεται μᾶλλον ἢ μανθάνει, κἂν ἀπό τινος ἀκούειν δοκῇ ἢ εὑρίσκειν νομίζῃ τὰ τῆς θεοσεβείας μυστήρια. in Joh. XX, 7. Die Stelle Joh. 6, 45 „Wer es nun hört vom Vater und lernt es, der kommt zu mir“ könnte man ſo erklären: ὅτι εἰσί τινες τῶν ἐνσωματουμένων ψυχῶν, πρὶν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν μεμαθητευμέναι παρὰ τῷ πατρὶ καὶ ἀκούσασαι αὐτοῦ, αἵτινες καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν σωτῆρα, und unter dieſe gehörten eben jene Israeliten, mit denen dort Jeſus redet.

y) ſ. S. 36. in Joh. II, 9. in Matth. X, 11. de Princ. III, 1, 2—4. in Joh. XXXII, 11. ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα.

z) in Joh. II, 15. πνεῦμα τὸ θειότερον, οὗ κατὰ μετοχὴν ἐπιχρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός. de Princ. III. 4. hujus animae voluntas cum se delectationibus carnis subdiderit carnales homines facit: cum vero se spiritui junxerit in spiritu esse homines facit, et propter hoc spiritales nominari. in Rom. I, 18. Frequenter invenimus in scr. s., quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur. Verum cum dicitur, quia „caro concupiscit, adversus

der Mensch pneumatisch, geistig, geistlich gesinnt, im andern psychisch oder seelisch, im letztern fleischlich; und so schlimm es auch seyn mag, ganz vom Fleische bewältigt zu werden, so ist es doch noch besser, als in der Mitte zu stehen und weder warm noch kalt zu seyn, weder dem Guten noch dem Bösen mit Entschiedenheit anzugehören, weil dort die Seele eher durch das Übermaß der offenbaren Sünden ersättigt und leichter mit Sehnsucht nach himmlischer und geistiger Speise erfüllt wird aaa).

Die weitere Folge des Abfalls von Gott ist die Allgemeinheit der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit. — Da nämlich die Seelen vor ihrer Eingeburt ins Fleisch gesündigt haben, ja diese eben die Strafe der frühern Sünden ist, so treten sie schon befleckt in's Erdenleben ein; wozu noch kömmt, daß die Verbindung mit dem materiellen Leibe selbst sie noch mehr verunreinigt bbb). Sie sind daher sämmtlich, wie die Psalmen 51, 7. 58, 4. bezeugen, sündhaft und weniger oder mehr verderbt, auch wenn sie nur Einen Tag auf Erden lebten. — Hiob 14, ccc). Christus allein dürfte von

---

spiritum, spiritus autem adversus carnem," media procul dubio ponitur anima, quae vel desideriis spiritus acquiescat, vel ad carnis concupiscentias inclinetur; et si quidem junxerit carni unum cum ea corpus in libidine, et concupiscentia ejus efficitur: si vero se sociaverit spiritui unus cum ea spiritus erit. I, 5. II, 9. VI, 7., wo überall unter spiritus der heil. Geist, in seinem Einwohnen im Menschen verstanden wird.

aa) a. a. O. πνευματικοί, ψυχικοί, σαρκικοί. in Joh. II, 9. Hom. in Genes. I, 13. — de Princ. III, 4, 3. — Vgl. de Orat. 29. Fragm. in Exod. Vol. II. p. 111.

bb) Homil. in Luc. XIV. in Levit. VIII, 3. 4. Daher ist im alten Testament ein Reinigungsopfer für die neugebornen Kinder, im neuen Testament die Taufe verordnet: Omnis homo, hoc ipso quod in vulva matris est positus, et quod materiam corporis ab origine seminis sumit, in patre et matre contaminatus dici potest. — c. Cels. VII, 50. Hom. in Levit. XIII, 4.

cc) c. Cels. VII, 50. Matth. III, 62. ἀδύνατον ἄνθρωπον ἁμαρτητον: in Matt. XV, 23. κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα ἐπὶ γῆς ὁ ζωὴ αὐτοῦ,

sich sagen: „Wer kann mich einer Sünde zeihen?“ denn Er ist der einzige, der nie ein Unrecht gethan hat und von dem Bösen ganz unberührt geblieben ist; selbst die heiligen Patriarchen, die Propheten und Apostel können das nicht von sich rühmen, denn sonst müßte die Schrift lügen, die da sagt: Sie sind allzumal Sünder, keiner ist rein von Befleckung [dd]). Die Neigung zum Sündigen ist also Allen schon von Natur eigen; anfangs, in der ersten Kindheit, ruht sie noch gleichsam schlummernd und todt in der Seele, lebt aber alsbald mit dem Erwachen des Bewußtseyns auf, wird durch das entgegenstehende Gesetz erregt und zur Wirksamkeit entzündet, durch den Naturtrieb gereizt [ee]), durch schlechte Erziehung, durch böse Beyspiele und Rathgeber, insbesondere aber durch den Einfluß des Teufels und seiner Dämonen genährt und großgezogen [ff]), und, wenn fortgesetzte Übung hinzukommt, zur andern Natur, doch niemals so, daß dadurch die freie Selbstbestimmung und die Besserungsfähigkeit aufgehoben würde [gg]).

In jeder Hinsicht ist sonach der Mensch einer Erlösung und Wiederherstellung höchst bedürftig, wie sich aus Folgendem

---

διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον κ. τ. λ. Sel. in Jerem. V. III. p. 313. in Rom. III, 3.

dd) in Joh. XX, 25. 29. Hom. in Luc. II. — Stellen, Psalm 51. 7. Hiob 14, 4. 5. Phil. 3, 21.

ee) c. Cels. III, 66. πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν, ἔνιοι δὲ οὐ μόνον πεφύκασιν ἀλλὰ καὶ εἰθισμένοι εἰσὶν ἁμαρτάνειν. 65. 69. οἱ μὲν οὖν ἀρχῆθεν μὴ ἁμαρτάνοντες ἀδύνατοι. Hom. in Jesu nave XV, 4. Hom. in Jerem. V, 14. Die natürliche Neigung zum Sündigen ist die Vorhaut des Herzens, die zugleich mit dem Menschen geboren, durch den göttlichen Logos aber beschnitten wird. c. Cels. III, 62. — in Rom. VI, 8 ganz.

ff) s. d. vorig. Abschn. und unten Abth. III. Abschn. 3.

gg) c. Cels. III, 69. Wir wissen, γεγονέναι πολλοὺς κακοὺς παρὰ τὰς ἀνατροφὰς καὶ περιηχήσεις ὥστε, καὶ φυσιωθῆναι ἔν τισι τὴν κακίαν· πειθόμεθα, ὅτι τῷ θείῳ λόγῳ ἀμεῖψαι κακίαν φυσιώσασάν ἐστιν οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ οὐ πάνυ χαλεπόν. 66. 67. 69.

noch deutlicher ergibt: — Durch den Abfall von der absoluten Vernunft schloß sich das Auge des Geistes, das früherhin des Anschauens Gottes genoß, und dagegen that sich das leibliche Auge, der Blick auf das Irdische und Sinnliche auf; die Vernunft wurde verdunkelt, verblendet, und liegt jetzt so sehr darnieder, daß sie sich nicht wieder von selbst zur Beschauung des Vollkommenen und zur Erkenntniß der reinen Wahrheit erheben kann hh). Lüge, Wahn und Irrthum hat sich vom Teufel her über die ganze Menschheit verbreitet; keiner ist in der Wahrheit bestanden, ja der Begriff des natürlichen Menschen schließt schon den der Lüge und des Lügners mit ein; es bedarf also des Arztes der der Seele die dunkel gewordenen Augen wieder aufthue und sie zum Lichte der Wahrheit zurückführe ii). —

Durch den Abfall von dem absoluten Leben sind ferner die Menschen, des wahren Lebens verlustig gegangen, dem geistigen Tode anheimgefallen und somit auf dem Wege, ins Nichts zu versinken. Was aber einmal zum Leben erschaffen war, das sollte nicht wieder völlig zu Grunde gehen. Gott, der nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott ist (Matth. 22, 32), konnte den Tod seiner Kreaturen, der sie ihm völlig zu entziehen droht, weder wollen noch gestatten; daher mußte schon vor dem Tode eine Macht vorhanden seyn, welche den künftigen Tod vernichtete und eine Auferstehung, die die Erstorbenen ins Leben zurück-

---

hh) Hom. in Jerem. VIII, 1. εἴ τίς ἐστιν ἐν τῇ οἰκουμένῃ ταύτῃ, δῆλον ὅτι δεῖται τῆς ἀνορθώσεως — ὅτι πεπτωκεν ἕκαστος ἀπὸ ἁμαρτίας. in Joh. XIII, 37. — c. Cels. VII, 39. Der Mensch wird von den Griechen und in der Schrift vor und nach dem Fall als sehend und als blind zugleich dargestellt — jenes in Beziehung auf's Göttliche, dieses auf's Leibliche. ψυχῆς ὀφθαλμοί — καὶ τὴν ἁμαρτίαν ἔμυσαν. in Joh. XIII, 42. zu Joh. 4, 25. τὸ διορατικόν, κάτω που κείμενον καὶ συγκρύπτον μὴ δυνάμενόν τε ἀνακύψαι εἰς τὸ παντέλὲς μετωρίσαι. Besond. XX, 26. X, 18. Hom. in Jerem. V, 9.

ii) in Joh. XX, 22. 23. ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἄνθρωποι ψύχεται ἐφ' ἡμῖν

riefe, und dieß iſt eben der göttliche Logos, das abſolute Leben. [kk]). —

Durch den Abfall von Gott iſt endlich die Kreatur ihrem rechtmäßigen Herrn entzogen worden, und der Gewalt des Satans und ſeiner Dämonen verfallen; dieſer herrſcht nun dem Rechte nach über die Menſchen, als über diejenigen, die ſich ihm ſelbſt zum Eigenthum ergeben haben, übt einen mächtigen, obſchon nicht zwingenden Einfluß auf ihre Gemüther aus, braucht ſie zu Werkzeugen ſeines böſen Willens und hält ſie im Dienſte ſeines Reiches gefangen [ll]). Soll ihm ſein Recht und ſeine Gewalt, die er über die Menſchen hat, genommen und dieſe wieder in die Freiheit verſetzt werden, ſo bedarf's dazu eines Stärkern und Größern, nämlich des Sohnes Gottes [mm]); der iſt zum Erlöſer der abgefallenen und verlorenen Welt beſtimmt.

Allein die Menſchheit iſt in ihrem dermaligen Zuſtande unvermögend, ihn nach ſeiner göttlichen Herrlichkeit zu faſſen; ihr verdunkeltes Auge kann den Glanz ſeiner reinen Gottheit nicht ertragen, ihre Beſchränktheit kann ſich nicht zu ſeiner Erhabenheit erheben; ſo lange er in ſeiner abſoluten Geiſtig-

---

in Joh. I, 22. XX, 26. c. Cels. VII, 42. — Die Überzeugung von der natürlichen Blindheit wächſt in dem Maaße, als ſich der Menſch ſelbſt erkennt.

kk) de Princ. I. 2, 4. Quoniam futurum erat, ut etiam decidерent aliqui a vita, et mortem sibi ipsi conciscerent ex eo ipso, quod a vita desiderent, — et utique non esset consequens, ut ea, quae semel ad vivendum fuerant procreata a Deo penitus, deperirent, oportuit ante mortem esse talem virtutem quae futuram dissolveret mortem et esset resurrectio (sc. Verbum Dei, salvator) de Princ. III. 6, 5. in Joh. XX, 21. I, 22.

ll) de Orat. 25. *πάντες ἁμαρτωλοῦ κεκτημένου ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, ἐπεὶ πᾶς ἁμαρτωλὸς τῷ — πονηρῷ ὠνήσατο.* in Joh. XX, 21. Vg. 13. 20. 29. de Princ. III. 3, 4. Hom. in Jerem. I, 4. XVIII, 3. in Exod. VI, 9. in Jes. I, 3. 4. in Matth. XVI, 8.

mm) in Joh. I, 39. *ἀπολύτρωσις δὲ ἡμῶν ὁ Χριστὸς τῶν διὰ τὸ ἡμαλωτεῦσθαι, ἀπολυτρώσεως δεδημένων.*

keit verharrt, nützt ihr sein Daseyn Nichts nn). Er muß sich also zu ihrer Schwachheit herablassen, muß in die Beschränktheit der menschlichen Natur eintreten, Fleisch werden und als Mensch unter den Menschen erscheinen, reden und handeln, damit sie ihn erst nach seiner menschlich-sichtbaren Seite erfassen und in sein menschliches Bild verklärt, dadurch aber allmählich an den Glanz seiner höheren Natur gewöhnt, zum Anschauen seiner göttlichen Wesenheit erhoben, zur Einheit mit dem absoluten Leben, mit dem göttlichen Logos, und sofort endlich zum Vater selbst zurückgeführt werden könnten oo). Dasselbe gilt aber auch von den übrigen gefallenen Vernunftwesen; denn wie diese alle gleichfalls einer Erlösung bedürfen, so muß auch ihnen der Erlöser in einer Gestalt erscheinen, die ihrem Standpunkt analog und angemessen ist pp).

---

nn) in Joh. X, 4. I, 35. 20. in Cant. Cantic. Nisi enim humiliasset se usque ad formam servi, capere eum nullus in illa divinitatis plenitudine potuisset.

oo) c. Cels. VI, 68. τίς ἄλλος σῶσαι καὶ προσαγαγεῖν τῷ ἐπὶ πᾶσιν θεῷ δύναται τὴν του ἀνθρώπου ψυχήν, ἢ ὁ θεὸς λόγος; ὅστις ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὢν ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν καθὸ λόγος ἦν, καὶ πρὸς θεὸν ἦν· καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος, καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα· καὶ μετὰ ταῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτόν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ, in Matth. XII, 29. de Princ. IV, 31. am Ende. — Was Mosheim a. a. O. 625. als Lehre des Origenes angibt: nihil hujus rei (im Erlösungswerke) ad filium Dei pertinet, nisi hoc, quod animae Christi conjunctus voluntati ejus et propensioni morem gessit, dieß findet in dem Bisherigen seine Widerlegung.

pp) c. Cels. VII, 17. VIII, 59. S. unten.

Dritter Abschnitt.

Von der Erlösung.

I.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

In diesem wundervollen Geheimniß, dessen völliges Verständniß dem menschlichen Geiste und selbst den himmlischen Mächten unerreichbar ist, stellt sich die Vereinigung der größten Gegensätze, des Göttlichen und des Menschlichen, der tiefsten Niedrigkeit und der höchsten Majestät dar. Mit Bewunderung und Erstaunen sehen wir hier den Unendlichen in die Schranken der Endlichkeit und Leiblichkeit eingeschlossen, das ewige Wort, durch welches Alles geschaffen wurde, in den mütterlichen Schoos einer Jungfrau sich herabsenken, den ganzen Entwicklungsgang des menschlichen Lebens durchwandeln, menschlich reden und handeln, und doch dabey eine Herrlichkeit in Wort und That offenbaren, wie sie nur der göttlichen Natur eigenthümlich seyn kann; sehen ihn das bitterste Leiden erdulden, des schmachvollsten Todes sterben und zugleich triumphirend über den Tod in seine himmlische Heimath zurückkehren, von wo aus er fortwährend zum Heile der Menschheit wirkt und durch seine Boten aus allerley Völkern und Geschlechtern eine Heerde von Gläubigen sammelt a).

Es kommt bey der Entwicklung dieser Lehre vor Allem darauf an, die Realität beyder Naturen in dem Einen Christus darzuthun, und zu verhüten, daß weder der göttlichen etwas Unwürdiges beygelegt, noch auch die

a) de Princ. II. 6, 1. 2.

geschichtlichen Thatsachen für täuschenden Schein angesehen werden [b]). —

Indem sich der göttliche Logos aus Liebe zu den Menschen herabließ, nahm er die vollständige menschliche Natur, eine vernünftige menschliche Seele, und einen menschlichen Leib, wie wir ihn alle bey der Geburt empfangen, an, und wurde somit zusammengesetzter Natur, menschgewordener Gott und vergöttlichter Mensch, Gottmensch [c]).

Diese Menschwerdung ist nicht so zu denken, als ob die göttliche Natur des Sohnes aus ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater losgerissen und in die engen Schranken der menschlichen eingeschlossen worden sey, so daß sie nicht zugleich auch außerhalb derselben wäre und wirkte; dagegen spricht das Zeugniß des Täufers, Joh. 1, 20. und Jesu eigene Erklärung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen; ich bin bey Euch alle Tage, bis an der Welt Ende." — Auch ist dieß nicht so gemeint, als ob eine Trennung in dem Wesen des Sohnes selbst entstanden wäre, und gleichsam ein Theil desselben in Christo wohne, der andere aber anderswo, oder überall

b) in Joh. X, 4. bezeichnet Origenes als die beyden äußersten und verwerflichsten Extreme: οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνην αὐτοῦ τὴν θεότητα παραδεξάμενοι — οἱ δὲ τούτοις ἐναντίοι, τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράψαντες, τὸν ἄνθρωπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιότατον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες. c. Cels. IV, 19. ἡμεῖς πειθόμενοι οὐ δόκησιν, ἀλλ' ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐνάργειαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐν ἀνθρώποις ἐπιδημίαν κ. τ. λ. de Princ. a. a. O. Cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, neque rursum, quae gesta sunt, falsis illusa imaginibus existimentur. Vg. S. 72.

c) c. Cels. IV, 15. σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβεν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος III, 29. VII, 17. σύνθετος, θεὸς σαρκοποιηθείς, ἄνθρωπος ἐν θεότητι τυγχάνων. Hom. in Ezech. III, 3. Deus homo. de Princ. IV, 31. Vgl. Hom. in Ezech. I, 10.

gegenwärtig ſey. Dieß widerſpräche dem Weſen der reingeiſtigen, einfachen Natur des Göttlichen, das ungetheilt und unzertrennbar, Alles erfüllend und durchdringend, überall in ſeiner Totalität exiſtirt [d]).

Noch weniger darf man ſich die Menſchwerdung ſo vorſtellen, als ob der Logos durch ſein Inwohnen in der menſchlichen Natur verändert und zu den Schwachheiten und Affekten derſelben herabgezogen werde. Er bleibt vielmehr in ſich ſelber unwandelbar, was er iſt, er leidet Nichts von dem, was dem Leib und der Seele begegnet, ſondern läßt ſich nur in ſeiner äußerlichen Erſcheinung und Offenbarungsweiſe zu der Faſſungskraft der Menſchen herab, und wird gleichſam Fleiſch, um Jedem einen Anſchließungspunkt darzubieten [e]). — Auch die Seele des Erlöſers erfuhr bey der Menſchwerdung keine weſentliche Veränderung, wie denn überhaupt die logiſche Natur einer ſolchen unfähig iſt, und wenn ſie auch durch die Verbindung mit dem Leibe und durch das Eingehen in die Räumlichkeit das allgemeine Schickſal aller Seelen theilte, ſo berührte dieß doch den göttlichen Logos nicht [f]).

Was die Beſchaffenheit dieſer Seele betrifft, ſo war ſie jeder andern vernünftigen Seele völlig gleichartig, aller rein menſchlichen Empfindungen und Gefühle, der Freude wie der Traurigkeit, der Furcht wie der Hoffnung fähig und mit der uns allen gemeinſamen Schwachheit des Fleiſches behaftet, nur mit dem Unterſchied, daß dieſe bey ihr unter der fortwährenden Herrſchaft des Geiſtes ſtand [g]).

---

d) c. Cels. II, 9. VII, 17. IV, 5. 15. in Joh. XX, 16. beſonders de Princ. IV, 30.

e) c. Cels. IV, 15. *συγκαταβαίνειν δ' ἴσως ὅτι τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαχμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θεότητος (τοῦ λόγου) βλέπειν οἷόν τε σάρξ γίνεται.* II, 9 u. IV, 18. gegen den Einwurf des Celſus, daß nach chriſtlicher Lehre Gott in einen ſterblichen Leib verwandelt werde. Das Nähere ſ. unten Abſch. II. §. 2.

f) a. a. O. O.

g) a. a. O. O. beſ. c. Cels. II, 9. 23. 25. in Joh. II, 21. *τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε.* de Princ. IV, 31. Volens filius

…en kam auch sie aus den Regionen der obe…
…verband sich bey der Geburt mit einem ma…
…twickelte sich analog dem allgemeinen Bil…
…lichen Natur mit vollkommener Freiheit,
…elben successiv durchlief h). — Um
…egnen, die sich an der menschli…
…an der Knechtsgestalt des Er…
…n Begriffe scharf unterscheiden,
…f den ewigen Logos bezie…
…nd die Wahrheit und das
…ir ist gegeben alle Ge…
…n Abraham war, bin
Menschheit gelten,
Tod" sorgfältig
…timmteste thut,
…ur zu den Pha…
…noch meinen Vater"
…met mich und wisset von
…g der Menschwerdung aber
…nt und verschieden, sondern zur
…olzen und vermischt i).
…, damit also: Wie wir oben sahen, ist es
… aller vernünftigen Seelen an dem Logos zu

…i pro salute generis humani apparere hominibus suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiae indeclinabiliter possit implere. — Quod autem habuerit animam, apparet aus den Aussprüchen des Erlösers Joh. 10. 18. Matth. 26, 38.

h) in Joh. I, 37. τὸν ἄνθρωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (die Seele), τὸν τῇ θειότητι αὐτοῦ ἀναπεφαμμένον, πρεσβύτερον εἶναι τῆς ἐκ Μαρίας γενέσεως. — in Matth. XIII, 26. am Ende.

i) in Joh. XIX, 1. Über den scheinbaren Widerspruch zwischen Joh. 7, 28. und 8, 19. λεκτέον πρὸς ταῦτα, ὅτι ὁ σωτὴρ, ὅτε μὲν περὶ ἑαυτοῦ ὡς περὶ ἀνθρώπου διαλέγεται, ὅτε δὲ ὡς περὶ θειοτέρας φύσεως καὶ ἀνωμένης τῇ ἀγεννήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει. Homil. in Jerem. XIV, 6. Vgl. das Folgende.

jedoch mehr ein Erinnern an das früher Vernommene und Geſchaute, als ein Erlernen iſt, und mit dem Erwachen zum völligen Selbſtbewußtſeyn zuſammenfällt x) — auch jetzt noch läßt ſich in ihr die Stimme des göttlichen Logos, als das Gewiſſen oder als das innere Geſetz, vernehmen, und lehrt in allen Fällen, was das Rechte ſey, und nach welcher Seite hin wir uns bey dem innern Widerſtreite der Vorſtellungen und Neigungen zu entſcheiden haben, während ſie ſelbſt ſtets über die ſinnlichen Triebe erhaben und von dem Böſen unberührt bleibt y). Es iſt ſomit nunmehr unſere Aufgabe, die Vernunft in uns zur Herrſchaft kommen zu laſſen, dem Geiſte (der eben in denen wirkt, die den Logos aufgenommen haben S. 148) Raum zu geben, durch ihn das Fleiſch zu beſiegen und ſo eins mit ihm, ſelber Geiſt zu werden; es ſteht uns aber auch frei, das Göttliche zu unterdrücken, der niedern Seele und ihren ſelbſtſüchtigen Trieben zu folgen, oder endlich der groben ſinnlichen Luſt des Fleiſches und des Leibes uns völlig zu überlaſſen z). Im erſtern Fall wird

---

x) de Orat. 24. πᾶς δὲ τρανῶν τὰ περὶ τοῦ θεοῦ, ὑπομιμνήσκεται μᾶλλον ἢ μανθάνει, κἂν ἀπό τινος ἀκούσῃ δόκῃ ἢ εὑρίσκειν νομίζῃ τὰ τῆς θεοσεβείας μυστήρια. in Joh. XX, 7. Die Stelle Joh. 6, 45 „Wer es nun hört vom Vater und lernt es, der kommt zu mir" könnte man ſo erklären: ὅτι εἰσί τινες τῶν ἐνσωματουμένων ψυχῶν, πρὶν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν μεμαθητευμέναι παρὰ τῷ πατρὶ καὶ ἀκούσασαι αὐτοῦ, αἵτινες καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν σωτῆρα, und unter dieſe gehörten eben jene Israeliten, mit denen dort Jeſus redet.

y) ſ. S. 36. in Joh. II, 9. in Matth. X, 11. de Princ. III, 1. 2—4. in Joh. XXXII, 11. ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα.

z) in Joh. II, 15. πνεῦμα τὸ θειότερον, οὗ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός. de Princ. III. 4. hujus animae voluntas cum se delectationibus carnis subdiderit carnales homines facit: cum vero se spiritui junxerit in spiritu esse homines facit, et propter hoc spiritales nominari. in Rom. I, 18. Frequenter invenimus in scr. s., quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur. Verum cum dicitur, quia „caro concupiscit, adversus

und ist auf diese Weise völlig sündlos, ja zu sündigen unfähig geworden, und so ganz in ihn übergegangen, aufgegangen und vergottet worden, daß beyde hinfort nicht mehr zwei, sondern wesentlich Eins sind l). Es ist somit keineswegs ein Zufall oder eine Willkühr von Seiten Gottes, was der Seele Jesu diesen Vorzug gab; sie verdankte ihn lediglich ihrer hohen Würdigkeit, ihrem sittlichen Verdienste, und so offenbart sich auch hier die göttliche Gerechtigkeit als das Alles bestimmende Gesetz der Weltordnung m). Davon sagt der Prophet im 45. Psalm, v. 8. „Du hast geliebet Gerechtigkeit und gehasset die Ungerechtigkeit; darum hat dich, Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl, mehr denn deine Genossen." Mit Freudenöl gesalbt werden, heißt nämlich so viel, als vom göttlichen Lo-

---

so wie auch umgewandt ein reales Verhältniß des Sünders zum Satan statt findet. Hom. in Exod. VIII. 6. Hiernach ist Münscher. D. Gesch. 2. S. 204 zu berichtigen.

l) c. Cels. III, 41. ἵστωσαν οἱ ἐγκαλοῦντες, ὅτι ὃν μὲν νομίζομεν καὶ πεπεισμεθα ἀρχῆθεν εἶναι θεὸν καὶ υἱὸν θεῦ, οὗτος ὁ αὐτόλογός ἐστιν καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια, τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀναμράσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. VI, 47. οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν θεὸν λόγον, analog dem Verhältniß zwischen Mann und Weib Genes. 2, 24 u. 1. Kor. 6, 17. aber in höherem Grade VII, 17. V, 39. I, 66. — de Princ. II, 6, 3. 4. ganz. Illa anima — ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens — et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. — ipsius Dei Verbi in ea substantialiter inerat plenitudo. Col. 2, 9. de Princ. IV. 31. homo — substantialiter Deo repletus. in Joh. XXXII, 11. 18. wo des Menschen Sohn αὐτοσοφία und αὐτουιὸς heißt: ἐκ τοῦ ἡνῶσθαι τῇ σοφίᾳ Hom. in Ezech. 1, 10.

m) c. Cels. VI, 48. ὑπ' ἀρετῆς de Princ. II, 6, 4. bey Justin. διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε χριστὸς, ἐξ ἀνθρωπαθήματος τούτου τυχών. virtutem suarum merito,

gos, oder vom heiligen Geiste erfüllt werden, der Zusatz „vor deinen Genossen" bedeutet, daß ihm nicht blos, wie den Propheten, die Gnade des heiligen Geistes gegeben war, sondern daß die wesentliche Fülle des ewigen Wortes, und mit dieser die Substanz des heiligen Geistes in ihrer Totalität ihm einwohnte; „du hassest gottloses Wesen" aber zeigt seine absolute Reinheit und Sündlosigkeit an [n]). —

Die Schwierigkeit, welche die Vereinigung einer solchen Sündlosigkeit mit der Freiheit des Willens zu haben scheint, löst sich leicht, wenn man erwägt, daß allerdings die Seele Jesu dieselbe Natur mit allen übrigen (denn sonst wäre sie keine wirkliche Seele) und also auch das Vermögen, zwischen Gut und Bös zu wählen, theilte: daß aber die Entschiedenheit, mit der sie der absoluten Gerechtigkeit anhieng, die Festigkeit ihres Willens, die Größe und unauslöschliche Gluth ihrer Liebe jeden Gedanken an den Abfall, ja die Möglichkeit der Sünde selbst für sie aufheben mußte, und daß so, was anfangs Sache der Freiheit gewesen, ihr endlich durch fortwährende Übung zur andern Natur, zum wesentlichen Eigenthum wurde. Ein Gleichniß mag dieß einigermaßen erläutern: Das Eisen ist sowohl für die Wärme als für die Kälte empfänglich; wenn also eine Eisenmasse im Feuer liegt, und von diesem, in allen seinen Poren und Adern beständig durchdrungen und durchglüht wird, so kann es zuletzt die Kälte nicht mehr aufnehmen; man sieht dann an ihm nichts Anderes mehr als Feuer, man fühlt bey der Berührung nicht mehr die Kraft des Eisens, sondern blos die Gluth. Auf ähnliche Weise ist nun die Seele Jesu, die, wie das Eisen im Feuer, so in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit all' ihrem Denken, Fühlen und Thun, Gott, und damit hat sie aufgehört, wandelbar und veränderlich zu seyn [o]). Indem sie aber so ganz vom göttlichen Licht und

---

n) de Princ. a. a. O. u. IV, 31. Hom. in Num. VI, 3. in Jes. III, 1. Der heilige Geist ruht siebenfach auf ihm; per quod illa ipsa div. sp. substantia, quae, quia uno nomine non poterat, diversis vocabulis explanatur, requiescere super virgam Jesse prophetatur — auf Andern in minderem Grade, Hom. in Luc. XXIX.

o) de Princ. II, 6, 6. IV, 31.

Leben erfüllt wird, wird sie zugleich das Organ der Mittheilung desselben an die übrigen Seelen, gleichsam das Gefäß von welchem aus der Wohlgeruch auf Andere ausströmt (Cantic. I, 3.) p). — Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo kann uns dieß Verhältniß noch anschaulicher machen: Die Schrift lehrt, daß die ganze Gemeinde Gottes der Leib Christi sey; denn gleichwie die Seele den Leib, der seiner Natur nach regungslos und unfähig sich zu bewegen ist, belebt und bewegt, so belebt und beseelt auch der Logos den gesammten Leib und jedes einzelne Glied der Kirche, also daß keines ohne ihn etwas Gutes wirkt. Erscheint aber dieß als ganz folgerichtig, so darf es auch nicht befremden, wenn die Seele Jesu, und überhaupt seine ganze Menschheit, in der oben bezeichneten Weise mit dem Eingebornen vom Vater verbunden, nichts mehr von ihm Verschiedenes ist q). Daher wird auch in der ganzen Schrift sowohl seine göttliche Natur mit menschlichen Namen als die menschliche mit den Prädikaten der göttlichen bezeichnet; es wird die Seele, weil sie den Sohn Gottes ganz in sich faßte, sammt dem von ihr angenommenen Leibe, Gottes Sohn, Kraft Gottes, Christus und Weisheit genannt, und umgewandt, der Sohn Gottes, durch welchen Alles geschaffen wurde, Jesus Christus und Menschensohn; es heißt von dem Sohne Gottes, daß er gelitten habe und gestorben sey (nämlich nach dem Theil seiner Natur, der für den Tod empfänglich war), und von dem Menschensohne, daß er wiederkommen werde in der Herrlichkeit des Vaters r).

Die Seele Jesu wird nun das Vermittelnde zwischen dem Logos und dem menschlichen Leibe. Denn die göttliche Natur kann sich nicht unmittelbar mit dem materiellen Stoff verbinden; der Seele aber ist es angemessen, wie einer-

p) a. a. O. O. in Joh. XIX. k)

q) c. Cels. VI, 48. εἰπερ οὖν τοῦτο (sc. daß der Logos die Gemeinde belebt) ἔχει ἀκολουθίαν· τί χαλεπόν, τῇ ἀκρᾳ καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ πρὸς τὸν αὐτόλογον τὴν Ἰησοῦ ψυχήν, καὶ ἁπλῶς τὸν Ἰησοῦν μὴ κεχωρίσθαι τοῦ μαθητοῦ, μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν αὐτοῦ.

r) de Princ. II, 6, 3.

ſeits (wegen ihrer logiſchen Natur) Gott aufzunehmen, ſo andererſeits einen Leib anzunehmen; und indem ſie dieß thut, entſteht der vollſtändige Gottmenſch, in dem ſich das ewige Wort mit der vergotteten Seele und dem Leibe zur Einheit der Perſon verbindet s). Dieſer Leib iſt dem unſrigen völlig lig ähnlich, aus der Hyle gebildet, aller menſchlichen körperlichen Leiden fähig, ſeiner Natur nach ſterblich, der Macht des Todes unterworfen und nur darin von allen übrigen unterſchieden, daß er mit der Befleckung und Unreinheit, welche die natürliche Geburt begleitet, nicht behaftet iſt t). Er ſollte das angemeſſene und würdige Organ der heiligſten und zu den höchſten Zwecken in die Welt geſandten Seele ſeyn; dieß konnte er aber nicht, wenn er auf die gewöhnliche natürliche Weiſe zum Daſeyn kam; daher die Nothwendigkeit ſeiner wunderbaren und übernatürlichen Erzeugung durch den heiligen Geiſt in dem Leibe der unbefleckten Jungfrau. Die Propheten des alten Teſtamentes haben dieß aufs beſtimmteſte zum voraus verkündigt (Jeſ. 7.), und es kann um ſo weniger befremden, als auch die erſten Menſchenleiber unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ſind, und einige Analogien jener wunderbaren Erzeugung noch heute in der Natur und in den erdichteten Mythen der Griechen vorkommen. Daraus widerlegt ſich von ſelbſt der ruchloſe, jedes edlern Gemüth empörende, Vorwurf des Heiden, daß Jeſus in Unehren erzeugt worden ſey; denn aus einer unreinen Vermiſchung würde eher ein beſchränkter und laſterhafter Menſch, als ein Lehrer und Vorbild jeglicher Tugend entſtanden ſeyn, auch höbe dieß jenes Grundgeſetz der göttlichen Gerechtigkeit auf, nach welchem die jedesmalige Beſchaffenheit des Leibes durch die Würdigkeit der

s) a. a. O. Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante — nascitur Deus homo etc. Vgl. die Stellen unter c) und k).

t) c. Cels. II, 23. ἅπαξ ἀναλαβὼν τὸ διὰ γενέσεως σῶμα, ἀνείληφεν αὐτὸ καὶ πόνων δεκτικὸν τυγχάνον καὶ τῶν τοῖς ἐν σώμασιν συμβαινόντων ἀνιαρῶν· — ὧν πρὸς τὸ μὴ παθητὸν κύριος οὐκ ἦν — σῶμα, οὐ πάντη ἄλλης φύσεως παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα — ſündlos. II, 69. 70. III, 17.

Seele bedingt iſt [u]). Dieſes mußte vielmehr auch hier in ſeinem ganzen Umfang eintreten, und demnach die edelſte Seele ein ihr völlig entſprechendes Werkzeug, einen Leib erhalten, der nicht nur rein und unbefleckt, ſondern auch beſſer und vorzüglicher, als der aller andern Menſchen, ja aller übrigen Weſen iſt [v]). Dieſe Herrlichkeit des Leibes Jeſu war die unmittelbare Folge der Menſchwerdung; wie nämlich früher die Seele mit dem Logos, eben ſo wurde nun der Leib mit der vom Logos durchdrungenen Seele aufs innigſte vereinigt und eben damit ſelbſt in die göttliche Natur verklärt [w]). Das Grobe, (Irdiſche), Sterbliche an ihm verſchwand, und gieng ins Ätheriſche und Göttliche über; eine himmliſche Schönheit und Majeſtät verbreitete ſich über ſeine Geſtalt und leuchtete in hellem Strahlenglanze von ſeinem Angeſichte nieder; an die Stelle der ſtarren leiblichen Gebundenheit, die uns eigen iſt, trat eine Flüſſigkeit der Form, vermöge deren er ſein Äußeres vielfach verändern, verwandeln und Jedem in der Geſtalt erſcheinen konnte die für deſſen Faſſungskraft die angemeſſenſte war, — analog der Natur des göttlichen Wortes, welches, obwohl in ſich Eins, dennoch in verſchiedenen Formen ſich offenbaret; und völlig angemeſſen dem Weſen der Materie, die an ſich form- und

---

u) c. Cels. I, 32—38. VI, 73. in Matth. XI, 17. Hom. in Levit. XII, 4. Omnis homo in patre et matre (in ipsa conceptione) pollutus est, solus vero Jesus D. in matre non est pollutus; ingressus est enim corpus incontaminatum. — An andern Stellen ſagt jedoch Origenes, daß Jeſus durch die Menſchwerdung in einige Berührung mit dem Unreinen gekommen ſey, und daß es, deßhalb eines Reinigungsopfers für ihn bedurft habe. Homil. in Luc. XIV. in Levit. IX, 5.

v) c. Cels. I, 32. εἰκὸς, ταύτην τὴν ψυχὴν — λελῦσθαι σώματος, οὐ μόνον ὡς ἐν ἀνθρωπίνοις σώμασι διαφέροντος, ἀλλὰ καὶ τῶν πάντων κρείττονος. 33. παρασκεύαζον σῶμα, ἔχον μέν τι κοινὸν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ἵνα καὶ συνδιατρίψαι αὐτοῖς δυνηθῇ, ἔχον δέ τι καὶ ἐξαίρετον, ἵνα τῆς κακίας ἄγνωστος ἡ ψυχὴ διαμείναι δυνηθῇ κ. τ. λ.

w) ſ. n. l) u. q) in Matth. tr. 33. suscepit in se veram humanae carnis naturam, — et deificavit quam susceperat humanam naturam.

gestaltlos, doch unendlich wandelbar ist, und aus den niedrigsten in die höchsten Formen übergeht x). — Während des irdischen Lebens Jesu blieb jedoch jene Herrlichkeit verhüllt; sein Äußeres hatte keine Auszeichnung, seine Gestalt war, wenn auch nicht gemein und niedrig, doch nach dem Zeugniß des Propheten unscheinbar und entbehrte ganz jenes Adels und jener Lieblichkeit, die der 45ste Psalm preist. Nur in einzelnen Momenten seines Lebens und nur in Gegenwart solcher, die ein so erhabenes Schauspiel ertragen konnten, strahlte sie hervor — besonders auf dem Berge Tabor, wo er einem Petrus und Johannes in königlicher Würde und himmlischer Klarheit erschien, während die übrigen, unten gebliebenen Jünger, seine gewöhnliche, gleichsam werktägliche Gestalt, erblickten. Sonst ist sein ganzes Äußere ohne Schöne. — Erst nach der Auferstehung zeigte sich die zuvor verhüllte Herrlichkeit seines Leibes vollständiger und entwickelte sich in stufenweiser Verklärung, bis sie sich mit der Himmelfahrt in ihrer ganzen Glorie vollendete. Während der Zwischenzeit befand er

---

x) s. S. 168. — c. Cels. III, 41. Da die ὑλὴ so beschaffen ist, τί θαυμαστόν, τὴν ποιότητα τοῦ θνητοῦ κατὰ τὸν Ἰησοῦν σώματος προνοίᾳ θεοῦ βουληθέντος, μεταβάλλειν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα. II, 64. am Ende 65. VI, 77. οὐχ ἑώρα (ὁ Κέλσος) τὸ παραλλάτον τοῦ σώματος αὐτοῦ πρὸς τὸ τοῖς ὁρῶσι δυνατὸν, καὶ διὰ τοῦτο χρήσιμον, τοιοῦτο φαινόμενον, ὁποῖον ἔδει ἑκάστῳ βλέπεσθαι. — ἔχει δέ τι μυστικὸν ὁ λόγος, ἀπαγγέλλων τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφὰς ἐπιφέρεσθαι ἐπὶ τὴν τοῦ θείου λόγου φύσιν, οὐχ ὁμοίως φαινουμένου τοῖς τε πολλοῖς καὶ τοῖς ἀκολουθεῖν αὐτῷ — — δυναμένοις κ. τ. λ. — in Matth. XII, 36 — 40. Verklärung auf Tabor, wo jedoch die allegor. Beziehung auf die Natur des göttlichen Logos vorherrscht. — Vg. die Fragm. in Luc. Vol. III, p. 983. — Daß Origenes diese Ansicht schon vorfand, erhellt aus Comm. in Matth. Ser. 100. Venit traditio talis ad nos de eo, quoniam non solum duae formae in eo fuerunt: una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis suis in monte; — sed etiam unicuique apparebat, secundum quod fuerat dignus. Mosheim, Übersetzung der Bücher c. Cels. S. 238.

ſich in einem Mittelzuſtande, in welchem er zwar das Grob-Materielle abgelegt hatte und deßhalb auch nur von den Wenigen, die offene Augen für einen ſolchen Anblick hatten, ja ſelbſt von dieſen nur auf kurze Zeit, geſehen werden konnte, jedoch noch nicht völlig ins Ätheriſche übergegangen und zum Aufenthalt in den reinen, himmliſchen Regionen geſchickt geworden war y). Mit der Auffahrt aber fielen alle irdiſchen Bande ab, der Leib gieng allmählich in das Weſen der Gottheit über, ſo daß der Erlöſer, jetzt nicht mehr Menſch, ſondern ganz Gott, des Menſchenſohn nichts mehr von dem Logos Verſchiedenes, ſondern derſelbe mit ihm iſt. Den Schranken des Raumes entnommen, waltet er fortan in freier Allgegenwart durch das ganze Univerſum, durchdringt und erfüllt Alles, was da lebt, und iſt überall bey den Seinen zugegen, daher auch ſeine zweite Zukunft (Matth. 25), keine leibliche oder ſichtbare, ſondern eine rein geiſtige, keine örtliche, ſondern eine innerliche — in den Herzen ſeyn wird z).

y) c. Cels. II, 62. 63. 65. 66. Homil. in Levit. IX, 5. vgl. die Stellen b) u. x).

z) in Joh. XXXII, 17. Die Verherrlichung von der Joh. 13, 31. handelt, bezieht ſich nicht auf den Logos; denn dieſer kann nicht erhöhet werden, ſondern auf das Menſchliche an ihm ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τῆς ἀνθρώπου — αὕτη ἦν, τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ — Hom. in Jerem. XV, 6. εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος (ὁ σωτὴρ), ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. Hom. in Luc. 29. Christus tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. in Rom. I, 6. Omne quod est Christus jam nunc filius Dei est. — Ubiquitat. de Princ. II, 11. 6. Ipse (Jesus) ubique est et universa pereurrit — in Rom. VIII, 2. in Matth. tract. — 34, 7. 50. 65. 70. Über die Weiſſagung Chriſti von ſeiner Zukunft zum Gericht. — Nachdem Origenes zuerſt die Lehre der Kirche angegeben hat: Certe secundum eo gloriosum Christi adventum fore, credit omnis ecclesia, wirft er die Frage auf, ob dieſe Zukunft leiblich oder blos geiſtig zu denken ſey? — Von der buchſtäblichen und wörtlichen Auffaſſung der ganzen Stelle ſagt er c. 50. Qui autem despiciens gloriosum textum loci et sicut Dei amicus in solo spiritali putat consistere verum, ignoscendum esse dicet quasi pueris et parvulis in

II. Die Erlösungsthätigkeit Christi.

Der Logos erschien im Fleisch, um den Heilsplan Gottes an der sündigen Welt zu realisiren, um die Folgen des Abfalls für die Menschheit aufzuheben, und ihr ein neues, unvergängliches Leben mitzutheilen (ἀφθαρσία, μετοχὴ ζωότητος), um das Verlorene zu retten, und zur ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen [a]). Diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist in ihrer Vollendung zunächst in seiner Person dargestellt, und eben dadurch wird er der Mittler zwischen Gott und Menschen, der Anfangspunkt des neuen Lebens für Alle, die sich mittelst des Glaubens an ihn anschließen,

---

Christo eis, qui corporaliter suscipiunt ista; dann sucht er zu zeigen, daß mehrere einzelne Momente, wie z. B. das Herabfallen der Sterne auf die Erde, das Kommen in den Wolken, die Versammlung aller Völker und die sichtbare Erscheinung des Erlösers innere Widersprüche enthielten, daher geistig gedeutet werden müßten und daß überhaupt hier keine sichtbare und leibliche Zukunft, sondern die intelligibilis et futurus in sensum discipulorum Verbi adventus gemeint sey. — c. 65. Eine Ubiquität der menschlichen Natur ist unmöglich. — Nur als das Wort, als die Wahrheit, als die Vernunft kann Christus allenthalben bey uns seyn, aber nicht als Mensch. c. 70. Wie hat man also diese Wiederkunft zu denken? utrum in loco, an alteram expositionem debemus exquirere? — Er wird erscheinen ante oculos mentis omnium tam bonorum quam malorum. Non in aliquo quidem loco apparebit filius Dei, cum venerit in gloria sua, in altero autem non apparebit, sed (wie er selbst sagt) sicut fulgur egrediens ab oriente, et propterea quod omnia implet, apparet usque ad occidentem: — sic cum venerit Christus in gloria sua, propterea quod ubique futurus est, et ipse in conspectu omnium erit ubique, et omnes ubique erunt in conspectu ipsius et sic constituentur ante sedem gloriae ejus, hoc est ante regnum ejus et potestatem dominationis ipsius. — Sein Thron sind die Heiligen und die Engel. — 111. Das Sitzen zur Rechten — firmitatem regalem significat. s. d. Anm. zu S. 154 u. 213.

a) s. oben S. 199. in Joh. I, 22.

und sein Wort, sein Leben, seinen Geist in sich aufnehmen [b]). Um aber diese Anschließung Allen möglich zu machen, geht er selber den ganzen Entwicklungsgang der menschlichen Natur durch, läßt sich in seiner äußern Erscheinung, in seiner Handlungs- und Redeweise zu den Bedürfnissen der Einzelnen herab, und zeigt sich jedem nach der Seite seines Wesens, die den jedesmaligen intellectuellen und sittlichen Standpunkt desselben entspricht [c]), ganz analog seiner ewigen, geistigen Wirksamkeit zum Heile der Welt, seiner ἐπιδημία νοητή, deren Bild seine ἐπιδημία αἰσθητή, deren sinnliche Darstellung seine irdische Erlösungsthätigkeit ist. — Wie nämlich der göttliche Logos eine Mannigfaltigkeit göttlicher und absoluter

b) c. Cels. III, 28. Nicht die Gottheit des Sohnes an sich, sondern ihre Vereinigung mit der menschlichen Natur in Jesu, bewirkt die Erlösung: ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη φύσις συνφαίνεσθαι φύσει, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίαν, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν ἀναγαγὼν ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκείνην κοινωνίαν. Besonders in Joh. X, 4. wo Origenes zuerst die scheinbaren, durch die Menschwerdung entstandenen, Widersprüche darstellt und sodann zeigt, daß eben das Menschliche in dem Erlöser die Handhabe für uns sey, um zu dem Göttlichen zu gelangen. — Anderwärts drückt er diesen Gedanken auch so aus: der Erlöser hat das verloren gegangene göttliche Ebenbild in der Menschheit wieder hergestellt, ut possemus ad ejus similitudinem reformari. Hom. in Gen. I, 13.

c) s. oben S. 204. c. Cels. IV, 15. συγκαταβαίνων (ὁ λόγος) δ' ἐσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θεότητος βλέπειν, οἱονεὶ σάρξ γίνεται, σωματικῶς λαλούμενος, ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν παραδεξάμενος, κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ λόγου μετασχηματιζόμενος, δυνηθῇ αὐτοῦ καὶ τὴν, ἣν οὕτως ἀναλάσω, προηγουμένην μορφὴν θεάσασθαι. 16. εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μοῖραι, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος ἢ ἐπὶ πλεῖον κ. τ. λ.

Momente in sich befaßt, so hat auch der Menschgewordene verschiedene Gestalten und Offenbarungsformen, welche die Abbilder jener ewigen sind. Die ἐπίνοιαι, die ihm in dieser Hinsicht beygelegt werden, bezeichnen nicht sowohl sein inneres Wesen, als sein Verhältniß zu den gefallenen Kreaturen und die Art, wie er sich diesen darstellt, sind daher auch von jenen wohl zu unterscheiden (s. oben S. 130. 131.): so heißt er der Weg, weil er die Irrenden zur Wahrheit leitet; Arzt, weil er die Krankheiten der Seele heilt; die Thüre, weil man durch ihn zur Gottheit aufsteigt; Brod des Lebens, weil er durch sein Wort den Geist nährt und stärkt; Gotteslamm, weil er die Sünde der Welt durch seinen Tod hinweg nimmt; Hoherpriester, weil er sich selbst zum Opfer für uns gebracht hat; Paraklet, weil er uns bey dem Vater vertritt; die Heiligung, weil er aus den Banden der Sünde befreit u. s. w.: was Alles er nicht wäre, wenn die Menschheit keiner Erlösung bedürfte [d]). Indem er sich ihr aber nach diesen verschiedenen Seiten seines Wesens, auch verschiedentlich, sowohl leiblich als geistig offenbart, dem Einen seine Knechtsgestalt, dem Andern seine göttliche Herrlichkeit zeigt, hier zu den schwachen Vorstellungen der Ungebildeten, ja selbst der einfältigen Weiber und Knechte sich herabläßt, dort den Fähigern tiefe Geheimnisse mittheilt: wird er in einem noch weit höheren Sinne als Paulus Allen Alles, um Alle zu gewinnen (S. 215.), den Juden ein Jude, den Samaritern ein Samariter, den Kindern ein Kind, den Erwachsenen ein Mann, dem Einen Milch, dem Andern starke Speise, dem Einen der fleischgewordene Menschensohn, dem Andern der ewige Gottessohn [e]); aber auch den Engeln ein Engel, den

d) in Joh. II, 12. χρὴ εἰδέναι, ὅτι τινὰ ὁ σωτὴρ οὐχ αὐτῷ εἶναι ἀλλ' ἑτέροις, τινὰ δὲ αὐτῷ καὶ ἑτέροις. I, 22. 26. 31. 33 ff. c. Cels. II, 64. ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν, πλείονα τὴν ἐπίνοιαν ἔχει καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὀφθήσεται κ. τ. λ. ganz. Cant. C. III, 77. — Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Darstellung in den Evangelien. — Welche Bedeutung dieser Gedanke für die Exegese des Origenes hat, s. bey Neander K. G. 1. 3. S. 625 ff. Guerike Sch. Al. cap. II.

e) c. Cels. VII, 41. in Matth. XI, 4. 17. XII, 30. XV, 7. in Joh. I, 34. 29. XX, 28. ὁ τοίνυν σωτὴρ διάτροφον πολλὰ

höheren Mächten eine ἀρχή — wie aus den alttestamentlichen Angelophanien, insbesonderr aus der Erscheinung des Engels, der sich selbst den Gott Abraham's Isaak's und Jakob's nennt (Exod. 3, 2. 6.) und aus Jes. 9, 6., wo er der Engel des großen Rathes heißt (nach den LXX.), erhellt — und überhaupt auf jeder Stufe des vernünftigen Daseyns Allen Alles, A u. O, Anfang, Mitte und Ende, um den Heilsplan der göttlichen Weltordnung an Allen zu realisiren. f).

Erlöser ist also der ganze Christus, als der Gottmensch, und das Hauptmoment der Erlösung oder Wiederherstellung liegt eben darin, daß er das Getrennte zuvörderst in seiner eigenen Person wieder vereinigt, und durch die ganze Art und Weise seiner irdischen Erscheinung es auch den Andern möglich gemacht hat, diese Vereinigung in ihnen selbst zu vollziehen g).

Die einzelnen Momente seiner Erlösungsthätigkeit aber sind seine Lehre, seine Wunder, sein vor-

---

ἡ ὁ Παῦλος, γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, ἵνα πάντα (auch τοὺς πάντας) κερδήσῃ ἢ τελειώσῃ. de Princ. IV, 31. Hoc ergo Verbum omnibus fit omnia, ut omnes lucrifaciat et fit infirmus infirmis, ut infirmos lucrifaciat. Vgl. in Matth. XV, 7. 24. Ser. Comment. 32. Cant. Cant. 76. Homil. in Levit. XIII, 1. in Num. IX, 9. quamvis unus sit Christus per substantiam singulis tamen diversus efficitur prout indigent.

f) in Joh. I, 34. γέγονεν (ὁ σωτὴρ) ἀνθρώποις ἄνθρωπος, καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος κ. τ. λ. (I, 40. c. Cels. VIII, 59) Homil. in Genes. VIII, 8. zu Genes. 22, 15. Hier wird die Rede Gottes dem Engel des Herrn zugeschrieben: Unde puto, quod sicut inter nos homines habitu repertus est, ut homo, ita et inter angelos habitu repertus est, ut angelus. in Rom. I. Christus habe auch den coelestibus ordinibus das Evangelium verkündigt in ea, qua singuli quique sunt forma, apparens eis.

g) Dem Origenes ist die im Folgenden entwickelte Ansicht von der Lehre Jesu so wichtig, daß er sie als ein wesentl. Moment des christlichen Glaubens ansieht; deßhalb durfte sie hier nicht übergangen werden. in Joh. I, 30. ποιοῦντα γὰρ ὁ σωτὴρ τὰ ἀμφότερα ἕν, (κατά?) τὴν ἀπαρχὴν τῶν γινομένων ἀμφοτέρων ἐν ἑαυτῷ πρὸ πάντων ποιήσας.

bildliches Leben, sein Leiden und sein Tod und seine fortgesetzte Thätigkeit im Himmel.

1. Seine Lehre ist die Offenbarung der absoluten Wahrheit und hat zu ihrem wesentlichen Inhalte ihn selber, oder die Fülle der Vollkommenheiten, die er in sich beschließt [h]). Sie lehrt den verborgenen Gott nach seiner Wesenheit und nach seinem Willen richtig erkennen und würdig verehren, ertheilt für alle Verhältnisse des Lebens die trefflichsten sittlichen Vorschriften, wendet die Seele von dem Sichtbaren und Vergänglichen ab und führt sie zu Gott, stürzt den alten Wahn des Heidenthums zu Boden, befreit von der Herrschaft der Finsterniß und der Dämonen und bewirkt die Bekehrung der sündigen Welt [i]). Sie eröffnet das tiefere Verständniß des alten Testamentes, den geistigen Sinn seines Gesetzes, seiner Geschichte, seiner Propheten, und lehrt uns in der äußerlichen Hülle den innern Kern in der vergänglichen Form das ewige Wesen finden. Sie trägt den Beweis ihrer Wahrheit in sich selbst, in ihrem erhabenen Inhalt, in ihrer sittlichen Kraft, in ihren welterneuernden Wirkungen [k]), und ent-

---

h) in Joh. I, 11. Ἰησοῦς εὐαγγελίζεται τὰ ἀγαθά, οὐκ ἄλλα τυγχάνοντα ἐκείνου· ἑαυτὸν γὰρ εὐαγγελίζεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

i) c. Cels. VII, 17. I, 30. II, 8. III, 62 ff. IV, 32. V, 32. 33. Insbesondere ist es (nach c. Cels. I, 9. 29. III, 78. V, 16.) die Lehre von der strafenden und belohnenden Gerechtigkeit Gottes, welche dieß in den Schwächern bewirkt. Nur in Beziehung auf sie, und auf die buchstäbliche Auffassung dieser Lehre, sagt Orig. c. Cels. III, 79: man könne von den Gesetzen Christi sagen, was Solon von den seinigen „sie seyen zwar nicht an sich die besten, wohl aber die möglichst besten. Vgl. Mosheim zu d. Stelle. Bisweilen drückt sich Origenes so aus, als ob er die ganze Erlösung von der Lehrthätigkeit Christi herleite, was jedoch nicht der Fall ist.

k) s. S. 34. Vgl. die schöne Stelle in Matth. XII, 2. Eine Lehre, die zur Liebe des Schöpfers ermuntert, mit dem Gesetze und den Propheten übereinstimmt, die Leidenschaften der Seele zügelt und die Sitten zur Gottseligkeit bildet — was beweist dieß jedem, der Augen zum Sehen hat, als daß der, welcher sie verkündigte, wahrhaftig Gottes Sohn ist?

ſpricht nach ihrer ganzen Form der eigenthümlichen Perſönlichkeit des Erlöſers und dem Zweck ſeiner Erſcheinung im Fleiſch. — Wie nämlich Chriſtus ſelbſt zwei Seiten hat, eine ſinnliche, offen daliegende und eine geiſtige, göttliche, dem fleiſchlichen Auge verborgene, ſo haben auch ſeine Lehren und Reden einen einfachen, gleichſam auf der Oberfläche liegenden, auch dem Ungebildeten leicht erkennbaren Sinn, enthalten aber zugleich eine tiefere, oft vielfache Bedeutung, — höhere Wahrheiten, ewige Ideen, die häufig in Gleichniſſen und Bildern eingekleidet und nur den Vollkommenen zugänglich ſind [l]). Dieß gilt ſowohl von einzelnen Ausſprüchen deſſelben, z. B. Matth. 5, 29. 39. Luc. 10, 4, u. a., die buchſtäblich gefaßt, gar keine Wahrheit haben, ja ſogar unvernünftig und unmöglich erſcheinen [m]), als von ganzen zuſammenhängenden Reden. So beſchreibt die Parabel vom Weinberg das ewige Walten des Logos durch alle Zeiten herab; ſo iſt in dem Gleichniſſe vom verborgenen Schatz der Acker die heil. Schrift, in ſo fern ſie einfache Sprüche und geſchichtliche Darſtellungen enthält, der Schatz hingegen iſt die tiefere Geheimlehre, die in Chriſto verborgen liegt [n]); ſo iſt in dem Geſpräche mit der Samariterin der Jacobsbrunnen gleichfalls das Symbol der Schrift, das lebendige Waſſer aber, welches Chriſtus giebt, das Bild deſſen, was über die Schrift hinausgeht; denn die Schrift enthält, ſelbſt wenn ſie recht verſtanden wird, doch nur ſehr geringe Elemente der geſammten Gnoſis. Die höchſten und göttlichſten Myſterien ſind nicht aufgezeichnet und können zum Theil auch gar nicht in menſchlicher Schrift und Sprache dargeſtellt werden, wie Joh. 21, 25. angedeutet wird. Es ſind dieß jene ἄῤῥητα ῥήματα, deren Paulus gedenkt, jene tiefen Wahrheiten, die kein Auge geſehen, kein Ohr vernommen hat und die von Chriſto nur den wenigen Auserwählten, die ſich über die Beſchränktheit des menſchlichen Den-

---

l) S. 43. Matth. X, 6. XII, 37. in Joh. I, 9. 10. Vgl. die umfaſſende Darſtellung b. Neander K. Geſch. I, 3.

m) de Princ. IV. 18. (p. 180) ἐνίοτε τούτων ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ οὐκ ἀληθῶν, ἀλλὰ καὶ ἀλόγων καὶ ἀδυνάτων τυγχανόντων ff.

n) in Matth. XV, 32. — X, 4. 5.

tens erhoben, einem Johannes, Petrus, Jakobus, mitgetheilt worden sind. Zu ihrer Erkenntniß bedarf's deßhalb auch der höhern Erleuchtung; man muß, wie Johannes, an der Brust des Herrn gelegen seyn, man muß den Geist Christi haben, um den geheimen Sinn seiner Worte zu erfassen o).

2. Denselben Charakter, wie seine Lehren, tragen auch seine Handlungen. Dem größern Theile nach sind diese zwar wirkliche, historische Thatsachen, zugleich aber symbolische Darstellungen der geistigen Wirksamkeit des Logos und somit gleichfalls ganz geeignet, vom Äußern zu dem Innern, vom Zeitlichen auf das Ewige hinzuleiten p). Die Wunder, die verrichtete, sollten zunächst in den, noch am Sinnlichen klebenden, Menschen, den Glauben an den leiblichen Helfer wecken; aber eben damit sie zur Anerkennung Christi, als des Arztes der Seelen veranlassen und ihren Blick auf seine ewige, reinigende und heilende Thätigkeit richten, von welcher sie Symbole sind q). Eine ähnliche symbolische Bedeutung und einen ähnlichen Zweck haben auch seine übrigen Thaten. So stellt z. B. die Austreibung der Krämer und Wechsler aus dem Tempel die Reinigung der Kirche von schlechten selbstsüchtigen Gliedern, oder auch der Seele von sündigen Gedanken und fleischlichen Lüsten dar; so bedeuten die beiden Blinden (Matth. 20, 29.) die beiden Völker Israel und Juda, welche den tiefern Sinn des Gesetzes nicht zu fassen vermögen und mit ihrer Antwort: „Wir wollen, daß unsere Augen geöffnet werden," dieses ihr Unvermögen zu erkennen geben und Erleuchtung begehren r); so ist die Verklärung Jesu auf Tabor eine wirkliche Thatsache, zugleich aber eine allego-

o) in Joh. XIII, 4. 5. 6. c. Cels. VI, 6. Hom. in Num. XII, 2. de Princ. IV, 15. (p. 174) Hom. in Levit. V, 3. Daher die Ermahnung an die Eingeweihten, die Mysterien nicht zu profaniren — ad publicum proferre. Hom. in Num. IV, 3. XI, 2.

p) in Matth. XVI, 20. Die πράξεις Christi sind σύμβολα τῶν ἰδίων πνευματικῶν πράξεων — σύμβολον ἑτέρου, παρὰ τὸ αἰσθητὸν γεγενημένου.

q) in Joh. VI, 17. XIII, 60. — Über die Wunder siehe die Anmerk.

r) in Joh. XI. XX, 26. in Matth. XVI, 19.

rische Darstellung seiner, in der Knechtsgestalt verhüllten der Empfänglichen aber sich offenbarenden göttlichen Natur s). Indessen kann nicht Alles, was in den Evangelien von Jesu erzählt wird, wirkliche Geschichte seyn, weil es als solche theils widersprechend, theils seiner unwürdig wäre. Manches ist blos theilweise historisches Faktum, Einzelnes lediglich allegorische Darstellung ewiger Ideen t).

3. Nächst den einzelnen Handlungen des Erlösers hat auch sein ganzer Wandel eine große Bedeutung, weil in ihm das edelste und ermunterndste Vorbild wahrer Tugend gegeben, und das Muster einer sittlichen Vollkommenheit hingestellt ist, deren Nachahmung der göttlichen Natur theilhaftig macht; durch seinen Gehorsam, den er bis zum Tode bewies, hat er auch den Abgefallenen den nothwendigen Gehorsam gelehrt, durch seinen Triumph über alle Feinde die Gesetze des Regierens wiederhergestellt, und so die verfallene Zucht auf Erden erneuert u).

4. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist der Tod des menschgewordenen Sohnes Gottes; denn durch ihn hat er die Erlösung, Versöhnung und Reinigung der sündigen Welt bewirkt. Die Erlösung, in so ferne uns sein Tod von der Gewalt des Satans erkauft; die Versöhnung, in so fern er ein Opfer ist, und die Reinigung,

---

s) in Matth. XII, 36 ff.

t) Beispiele s. in Joh. T. X. — Die Tempelreinigung — in Matth. XVI, 15. ff. de Princ. IV, p. 169 ff. Nicht nur in die Geschichte und in das Gesetz des alten Bundes hat der heilige Geist Manches eingeflochten, was dem Buchstaben nach keine Wahrheit hat, er hat dasselbe auch in den Evangelien gethan — οὐδὲ τούτων (d. Evg.) πάντα ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφαινομένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων. Doch, sagt er c. 19. Es wähne aber ja Niemand, daß ich im Allgemeinen Nichts für geschichtlich halte, weil es Einiges nicht ist, oder daß ich allen Erzählungen von dem Erlöser die sinnliche Wahrheit absprechе. Ich versichere vielmehr, daß ich über die geschichtliche Wirklichkeit mancher Thatsachen ganz sicher bin.

u) c. Cels. I, 68. de Princ. III, 5. 6.

in ſo fern er die Kraft hat und verleiht, die Sünde ſelbſt zu vernichten. In dieſer dreifachen Beziehung iſt alſo das Leiden und Sterben Chriſti zu betrachten [a]).

a) Durch ſeinen Tod hat Jeſus die Macht des Teufels und ſeiner Dämonen geſtürzt, und den Menſchen die Möglichkeit erworben, ſich von ſeiner Herrſchaft zu befreien [b]). Weil nämlich dieſe dem Teufel ſich hingegeben und durch die Sünde verkauft hatten, ſo gehörten ſie ihm auch mit demſelben Rechte, wie Sklaven ihren Herren oder Kriegsgefangene dem ſiegreichen Feinde an [c]). Nach

---

a) Origenes unterſcheidet dieſe drei Momente genau von einander; Erlöſung und Verſöhnung in den (unverdächtigen) Stellen in Rom. III, 7. zu Röm. 3, 24. Videamus attentius, quid sibi velit redemtio, quae est in Christo Jesu. Redemtio dicitur id, quod datur hostibus pro his, quos in captivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas peccato, tamquam bello superata. Venit filius Dei — et semetipsum dedit redemtionem i. e. semet ipsum hostibus tradidit ac sitientibus eis suum sanguinem fudit; et haec est credentibus facta redemtio. 8. zu v. 24. Cum superius dixisset (Paulus), quod pro genere humano redemtionem semetipsum dedisset, nunc addit aliquid sublimius et dicit, proposuit eum Deus propitiationem: quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum et per hoc ostenderet justitiam suam, dum eis remitteret praecedentia delicta. — Verſöhnung und Reinigung wird unterſchieden in den Homil. zum Levit. u. Num.; oft fließen auch beyde Momente in einander.

b) c. Cels. VII, 17. οὐκ ἄτοπον, ἀποτεθνηκέναι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ οὐ μόνον παράδειγμα ἐκπεφεύχθαι τοῦ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰσγεγάσθαι ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τοῦ πονηροῦ καὶ διαβόλου πᾶσαν τὴν γὴν νενεμημένου. d. h. er hat ihm zuerſt den entſcheidenden Schlag verſetzt und dadurch auch Andern ſeine weitere Überwindung möglich gemacht.

c) c. Cels. I, 30. Homil. in Exod. VI, 9. Dei quidem creatura omnes sumus, unusquisque vero peccatis suis vemundatur et pro iniquitatibus suis a proprio creatore discedit. Dei igitur sumus, secundum quod ab eo creati sumus; effecti

dem Willen Gottes sollten sie nun aus dieser Knechtschaft befreit und aus des Todes Gewalt errettet und zum wahren Leben zurückgeführt werden; allein dieß konnte rechtmäßig nicht geschehen, ohne daß dem Satan ein Kaufpreis, ein Äquivalent dafür dargeboten wurde. Da indessen der Mensch Nichts besitzt, was er für seine sündige, der Macht des Todes verfallene Seele geben konnte, so gab Gott, aus freier Liebe zu uns, und zum Lösegeld für unser Aller Seelen, die Seele Jesu — nicht den ihm inwohnenden göttlichen Logos, denn dieser ist viel zu groß und zu erhaben, als daß er von jenem hätte gefaßt werden können, sondern die heilige Seele Jesu, oder was dasselbe, sein Blut, dahin 1 Petr. 1, 18. — Nur sie konnte, als das Edelste und Beste dem Satan genügen d). Er hatte sie eben deßhalb als Lösegeld gefordert, und weil er befürchtete, Jesus möchte durch seine Wunder und Lehren das Menschengeschlecht seiner Herrschaft entreißen, so überlieferte er ihn sofort den Händen der Juden, damit er von diesen getödet und so in seine, in des Todes Gewalt, gebracht würde, wie Alle in

---

vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino, cui nosmetipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem acquisisse quia alienum sibi dominum — quaesiverant. Et fortasse recte dicitur, redemisse nos Christus, qui pretium nostri sanguinem suum dedit. Vg. S. 200.

d) in Matth. XII, 28. (zu Cap. 16, 26.) οὖκ ἐστίν τι τῷ ἀνθρώπῳ, ὅπερ δοῦς ὡς ἀνταλλαγμα τῆς ψυχῆς ἠγοραζόθημεν u. s. w. Admon. ad Martyr. 12. — εἷς μόνος ἠδύνατο δοῦναι ἀντάλλαγμα τῆς ἀπολλυμένης πρότερον ψυχῆς ἡμῶν, ὁ ὠνησάμενος ἡμᾶς τῷ ἑαυτῷ τιμίῳ αἵματι. Seele und Blut ist hier eins. in Matth. XVI, 8. in Rom. III, 8. — Da die Hingabe mit freier Zustimmung des Sohnes geschah, so heißt es auch in der Schrift: „er gab sich selbst dahin" ὥστε οὐ μόνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ παρεδόθη. — Das Vorgfühl davon war der Grund seines Leidenskampfes in Gethsemane in Matth. C. S. 35, 90. ff. — Vgl. in Matth. XIII, 8. das ganze Cap. — Gott habe Jesum dahingegeben ἀπὸ φιλανθρωπίας· der Teufel, ἵνα ὁ θάνατος ὑποχείριον αὐ-

Adam Gestorbenen e). Allein eben damit betrog er sich selbst. Denn er sah nicht, daß er keineswegs im Stande sey, diesen Stärkern und Gewaltigern festzuhalten, er kannte den verborgenen Plan der göttlichen Weisheit nicht, nach welchem eben der Tod dieses Gerechten seinen eigenen Sturz herbeyführen sollte. So starb zwar Jesus am Kreuz; aber der Fürst des Todes konnte den Fürsten des Lebens nicht bewältigen: er mußte das Lösegeld wieder frei geben, und ihn ungehindert in's Leben zurückziehen lassen (Psalm 16); ja noch mehr, indem er es versuchte, ihn festzuhalten, wurde er selbst von ihm überwunden, seine und seiner Dämonen Kraft gebrochen, sein Reich zerstört und die Gewalt, die er bisher über die Menschen ausgeübt hatte, also geschwächt, daß diese nun dem Erlöser aus der Gefangenschaft zur Freiheit, aus der Finsterniß zum Licht, aus dem Tode zum Leben folgen können, wenn sie anders an ihn glauben und seinem Tode ähnlich werden f). — Auf diese Weise hat uns Christus durch sein theures Blut von der Gewalt des Todes und des Teufels erkauft, und als Siegeszeichen gegen jede feindselige Macht das Kreuz aufgerichtet (Col. 2, 14., 15). Nun rühmen die Erlösten des Herrn: „Laßt uns zerreißen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile;" denn sie wissen, daß wenn sie seinem Tode

---

τὸν λάβῃ, ὁμοίως τοῖς ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκουσι. — und in Rom. II, 13.

e) in Matth. XIII, 8. Comm. Ser. 35, 75.

f) in Matth. XVI, 8. ganz; XIII, 9. in Joh. I, 37. ἀτονῆσαι γὰρ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ τὰς πολεμούσας τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει πεποίηκε δυνάμεις, καὶ ἐξελεύσεσθαι τὴν ἐν ἑκάστῳ τῶν πιστευόντων ζωὴν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀφάτῳ δυνάμει. in Rom. V, 10. Christus per mortem destruxit eum, qui habebat mortis imperium, ut liberaret eos, qui tenebantur a morte. Hic enim alligato forti et in cruce sua triumphato, perrexit etiam domum ejus, in domum mortis, in infernum, et inde vasa ejus eripuit, id est animas, quas tenebat, abstraxit — inde ascendens, in altum captivam duxit captivitatem, eos scil. qui cum ipso surrexerunt. in Rom. II, 13. p. 495. Homil. in Genes. XV, 2. in Psalm. 35, 8. — Daher die Nothwendigkeit des descensus ad Inferos. Hom. in Levit. IX, 6. in Reg. II. p. 494. — In der oben angegebenen Bezie-

ähnlich werden, sie auch an seiner Auferstehung Antheil erhalten g). — Ein solcher Tod zum Besten Anderer, wie ihn Jesus starb, ist nicht ohne Analogien: es liegt, nach geheimen, schwer zu erforschenden Gesetzen, in der Natur der Dinge, daß durch die freiwillige Aufopferung unschuldiger Menschen zum gemeinen Besten die Wirksamkeit feindseliger Dämonen, gebrochen wird; so haben nach den Erzählungen der Hellenen Einzelne durch einen selbsterwählten Tod ihr Vaterland von schweren Uebeln befreit, so hat einst Jephtha durch die Hingabe seiner Tochter Israel aus Feindes Hand erlöst; so haben späterhin die Märtyrer durch ihr standhaftes Leiden die Macht böser Geister nicht nur für sich, sondern auch für Andere, gebrochen; es kann mithin auch nicht befremdlich erscheinen, daß Jesus durch seinen unschuldigen und freiwilligen Kreuzestod den großen Dämon, den Fürsten und Obersten der Teufel, welcher alle Menschen, die in diese Welt kamen, sich unterworfen hatte, gestürzt und überwunden habe h).

b) Der Tod Jesu bewirkt die Versöhnung Gottes mit der abgefallenen Menschheit, weil er ein Opfer für ihre Sünden ist. —

---

hung sagt Origenes, daß Christi Tod und Auferstehung der Grund des wahren unvergänglichen Lebens, der ἀφθαρσία, das wir durch die Sünde verloren haben, sey. in Joh. I, 22. in Rom. V, 9. sein Tod wird aus dem Baum des Lebens. — In der Auferstehung geht dieses Lebens auch auf den Leib über. —

g) a. a. O. O.

h) c. Cels. I, 31. in Joh. VI, 35, 37, wo übrigens der Tod Jesu zugleich als Opfertod betrachtet wird; vg. 36., wo Orig. folgendes Beyspiel als Erläuterung gibt: Wie jemand dadurch ein Wohlthäter Anderer wird, daß er etwa ein giftiges Thier tödet oder durch Zaubergesang einschläfert, so schwächen auch die Märtyrer durch ihr standhaftes Leiden die Macht der Dämonen, und nützen damit zugleich Andern. — c. Cels. VIII, 44. Vgl. Homil. in Jes. Nave XV, 6. den Grund: „wenn ein Dämon einmal von einem Heiligen besiegt worden ist, so wird ihm nicht ferner gestattet, Andere anzufechten; er wird in den Abgrund verschlossen. in Joh. XXVIII, 14.

Die eingetretne Sünde macht überhaupt eine Versöhnung nothwendig, und eine Versöhnung kann nur durch ein Opfer geschehen; es mußte also für ein solches gesorgt werden i). Dazu waren zunächst die Opfer des alten Testamentes verordnet. Dargebracht für die Sünden Einzelner oder des ganzen Volkes sollten sie Gott den Menschen wieder versöhnen, Vergebung und Reinigung wirken; indem der Opfernde seine Hand auf das Opferthier legte, legte er ihm seine Sünde auf, indem es der Priester schlachtete und sein Blut vergoß, wurde die Sünde versöhnt; denn der Tod, als Strafe, — oder eigentlich das Blutvergießen — nimmt die Sünde sammt ihrer Strafe hinweg k). Indessen konnten dieß die alttestamentlichen Opfer nur theilweise und nur unvollständig bewirken und trugen deßhalb die Hinweisung auf ein größeres Opfer, welches der ganzen Welt Sünde hinwegnehmen sollte, in sich; insbesondere war das Lamm, das täglich im Tempel geschlachtet wurde, der Typus Christi, des rechten Gotteslammes, das allein die Sündenlast der ganzen Welt tragen konnte, weil es al-

---

i) Hom. in Num. XXIV, 1. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat, filium Dei agnum fieri — verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. Sel. in Levit. ψυχὴ ἂν ἁμαρτάνῃ καὶ δῶται θυσίας πρὸς ἄφεσιν.

k) Hom. in Levit. I u. III. Origenes betrachtet das Opfer durchaus als stellvertretend; und als das eigentlich Versöhnende desselben das Blut; (Es wird gebracht pro peccatis, pro populo, ad expiandum populum; ad reconciliandum hominibus Deum. — hostia cum immolatur, ad hoc immolatur ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur — remittentur. Hom. in Num. X, 2.) in Rom. III, 8. Secundum hoc ergo quod hostia est (Christus) profusione sanguinis sui propitiatio effunditur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum. — cum (ergo) peccatorum remissio tribuatur, certum est, propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam; absque sanguinis enim effusione non fit remissio pecc. Hebr. 9, 22. Hom. in Lev. III, 8. X, 1. — XIV, 4. Mors, quae poenae causa infertur pro peccato — purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri.

leine heilig, unschuldig, unbefleckt, und somit auch das einzige, Gott genügende und wohlgefällige Opfer war, wie 2 Kor. 5, 21. zeigt [1]). — Aus freier Liebe bot sich nun dieser vollkommene Gerechte Gott zum Opfer für uns dar (zuweilen auch: er wurde vom Vater für unsere Sünden dahingegeben) *nahm unsere Sünden auf sich*, ließ sich um unserer Übertretungen willen wie ein Lamm zur Schlachtbank führen und *litt*, nach Jes. 53, *die Strafe, die uns gebührte*, den Schmerz, den Tod, das Kreuz. Indem er aber so, als das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde, sich selbst zum Schuldopfer an der Stelle der Menschheit darbrachte, und sein Blut

---

1) in Joh. VI, 34. 35. X, 13. — Hom. in Lev. a. a. O. Die übrigen Opferthiere waren Vorbilder anderer Gerechten, deren Blut zur theilweisen Sühnung des Volkes floß. Hom. in Num. XXIV, 1. — Bisweilen auch: Alle Opferthiere sind Vorbilder Christi nach den verschiedenen Seiten seiner erlösenden Thätigkeit. — in Joh. XXVIII, 14. Der Mensch Jesus, nicht der λόγος, denn dieser ist ἀπαθὲς τοῦ θανάτου, starb für das Volk; ὑπὲρ τοῦ λαοῦ δὲ ἀπέθανεν οὗτος ὁ ἄνθρωπος (Joh. 11, 50.) τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβεῖν λῦσαι, καὶ ἐξανελῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἵνα μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε μηδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ κ. τ. λ. Κατὰ τοῦτο δέ οἶμαι καὶ τὸν Παῦλον εἰρηκέναι οὕτως· „τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.“ ἁμαρτίαν γὰρ αὐτὸν ἐποίησεν, εἶπε, μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, τῷ μηδὲν αὐτὸν ἁμαρτηκότα τὰς πάντων ἁμαρτίας ἀνειληφέναι, καὶ εἴ δή τολμήσαντα εἰπεῖν, πολλῷ μᾶλλον τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ περικάθαρμα αὐτὸν τοῦ κόσμου γεγονέναι, καὶ πάντων περίψημα τῶν εἰρηκότων“ ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν. 1. Kor. 4, 13. — Hom. in Levit. I, 2. Solus ille masculus (das Opferthier 3. Mos. 1, 3.) solus sine macula est, qui peccatum non fecit nec dolus inventus est in ore ejus, et qui acceptus contra Dominum offertur ad ostium tabernaculi — quid tam acceptum quam hostia Christi, qui se ipsum obtulit Deo?

für sie vergoß, wurde die Handschrift, die wider uns war, ausgetilgt, das Gericht aufgehoben (Jes. 53, 8.), Gott mit den Menschen wieder versöhnt und den Gläubigen die Vergebung der Sünden erworben m). Das versöhnende Moment dieses seines Opfers liegt darin, daß er unsere Natur mit allen ihren Leiden und Schwachheiten an sich genommen und in ihr für uns gelitten hat. Durch jenes machte er unsere Sünde und Ungerechtigkeit zu der seinigen, durch dieses sühnte und vernichtete er sie zunächst an ihm selbst; vermöge des Zusammenhangs aber, in welchem er als das Haupt der Menschheit mit uns steht, hat das, was er in sich gethan, auch Kraft und Geltung für uns Alle, die wir seine Glieder sind n). — Die

---

m) s. l) und n) — in Joh. II, 21, XXVIII, a. a. O. μόνου Ἰησοῦ πρὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρὶς θεοῦ, (Hebr. 2, 9. statt der gewöhnlichen Lesart χάριτι, die Origenes gleichfalls kennt, a. a. O. p. 392. u. I, 40) σταυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν, καὶ βαστάσαι τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ ἰσχύϊ ἀδυνημένου — καὶ οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται. οὕτω γὰρ ἀκούω τούτων· „παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν" ff. s. d. Anm. in Rom. III, 8. s. k) G. Cant. III, 77. factus est pro nobis peccatum et maledictum. Hom. in Num. XXIV, 1.

n) Homil. in Levit. 1, 3. Peccata generis humani imposuit super caput suum; ipse est enim caput corporis ecclesiae suae. Besonders III, 1, in Matth. X, 35, 95. in Ps. XXI, (22) p. 619. „ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσεχες μοι ἵνα τί κατέλιπές με" — αὕτη ἡ φωνὴ τοῦ κυρίου Χριστοῦ τῷ σταυρῷ προσηλωμένου, καὶ ἄλλως δὲ τυποῖ τὸ ἡμέτερον πάθος· ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμένοι καὶ παρωργάμενοι πρότερον. εἶτα νῦν προσειλημμένοι καὶ σεσωσμένοι τοῖς τοῦ βαπτίσματος παθήμασι, ὥσπερ τὴν ἀῤῥωσύνην ἡμῶν καὶ τὸ πλημμελὲς αἰκισούμενος, διὰ τῶν ἑξῆς τοῦ ψαλμοῦ φησι μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας κ. τ. λ., ὡς ἔλεγε· μακρὰν με ποιοῦσι τῆς σωτηρίας αἱ ἁμαρτίαι. — in Ps. XXIX, (30) p. 641 zu den Worten κύριε ὁ θεός μου ἐκέκραξα πρός σε· καὶ γὰρ ὡς ἴδια ἁμαρτήματα ἐξομολογεῖται τὰ ἡμέτερα, wie Ps. 21. 2

unmittelbare Folge der so vollbrachten Versöhnung ist die Vergebung der Sünden, die durch den Glauben angeeignet wird; die weitere: die Aufhebung aller andern Opfer sammt dem ganzen alttestamentlichen Kultus, weil diese nur Vorbilder auf jenes große Opfer waren und in ihm ihre Erfüllung gefunden haben o) —

Gleich den Opfern des alten Bundes bewirkt endlich

c) der Tod Jesu Christi auch die Reinigung von Sünden. — Durch seine göttliche Natur vertilgt und vernichtet er nämlich die von uns auf seine Menschheit genommene Sünde, gleichwie das Feuer beym Opfer das Fleisch verzehrt p). Von seinem Fleische — d. h. von dem menschgewordenen, zum Opfer dargebrachten Jesu, — geht eine heilige, reinigende, heilende und heiligende Kraft aus, die in jedem, der sie aufnimmt, gleichfalls die Sünde verzehrt; „wer sie anrührt — sagt die Schrift von den Speißopfern (Levit. 6, 18.) — der wird geheiligt;" dasselbe gilt auch von dem Fleische Christi q). Zwar besaß er diese göttliche Heilkraft

o) in Matth. XII, 20. in Rom. III, 8. p. 515. VI, 12. p. 589. Hom. in Num. XXIV, 1. in Levit. X, 1. u. Hom. in Jos. XVII, 1.

p) Sel. in Lev. zu 3 Mos. 14, 5—7. τὸ δὲ κεκλασμένον κάκεινον τύπος ἦν τοῦ τιμίου αἵματος, δι' οὗ καθαίρεται ὁ κόσμος ὅλος. Hom. in Lev. X, 1. sanguine suo sanctificat credentes. V, 3. zu Lev. 16. 17.: die Priester sollen das Opfer essen; Christus ist Hoherpriester und Opfer zugleich: Hic ergo, est sacerdos, qui peccata populi comedit et consumit — quomodo edit pecc. p.? audi, quod scriptum est: Deus noster ignis consumens est. Quid consumit Deus ignis? consumit humana peccata, illa absumit, illa devorat, illa purgat. — ipse enim peccata nostra suscepit et in semetipso ea tanquam ignis comedit et absumit.

q) in Levit. IV, 7 u. 8. Das Speißopfer ist der Typus Christi: hujus sacrificii carnem, si quis tetigerit, continuo sanctificatur; si immundus est mundatur; si in plaga est, sanatur; das Anrühren geschieht, wie bey dem blutflüssigen Weibe, fideli tactu — si enim tangat quis carnem Christi — tota fide — iste sanctificatus est. Vgl. in Matth. X, 19.

auch schon während seines Lebens und offenbarte sie in manchen Wundern; zur völligen Wirksamkeit konnte sie jedoch erst mit und nach seinem Tode gelangen, weil durch diesen die irdische und menschliche Seite seines Wesens (die Schranke des göttlichen) das Fleisch verklärt und vernichtet wurde [r]). Der Glaube aber besitzt das Vermögen jene Kraft in sich herüberzunehmen und sich anzueignen, ähnlich dem Magnet, der das Eisen anzieht. —

Was nun bisher von der Wirksamkeit des Opfertodes Christi gesagt ist, das bezieht sich nicht allein auf die Menschen, sondern auf die gesammte abgefallene Kreatur; denn die Schrift sagt: „er hat den Tod ohne Gott, d. h. in seiner Menschheit, für Alle erlitten, Hebr. 2, 9. er hat Alles versöhnet, was im Himmel und auf Erden ist." Kol. 1, 20. Es wäre demnach höchst ungereimt, zu behaupten, er habe nur für die menschlichen Sünden den Tod geschmeckt und nicht auch für die übrigen, mit Sünden behafteten Wesen, z. B. für die Engel, die ja auch nach Hiob 25, 5. nicht rein vor Gott sind. Als der große Hohepriester bringt er sich vielmehr ein für allemal zum Opfer dar für die ganze erlösungsbedürftige Welt [s]).

4) Mit dem Tode Jesu schloß sich jedoch sein Werk nicht; es ist der Zweck desselben die gesammte vernünftige Schöpfung zu heilen und zu Gott zurückzuführen, so lange aber dieser Zweck unerreicht bleibt, hat er sich selbst noch

---

r) Hom. in Lev. I, 4. in Num. IX, 5.

s) c. Cels. VII, 17. III, 17. VIII, 59. in Joh. II, 6. besond. 1, 40. μέγας ἐστὶν ἀρχιερεύς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ τὴν ἅπαξ θυσίαν, προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀπενεγκών. κ. τ. λ. Vgl. in Matth. XIII, 8. er habe gelitten ὑπὲρ ἀνθρώπων ἢ καὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Hom. in Num. XXIV, 1. in Levit. IV, 4. in Rom. V, 10. tantam esse vim crucis Christi et mortis ejus, quae ad sanitatem et remedium non solum humano huic nostro ordini, sed etiam coelestibus virtutibus ordinibusque sufficiat. I, 4. s. Hom. in Luc. XIII, 1. Pacem fecit per sanguinem crucis suae, sive eorum, quae in terra sunt, sive eorum, quae in coelis sunt.

nicht Genüge gethan; jede Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit an den Gliedern hindert seine eigene, völlige Verklärung und Seligkeit; denn als das Haupt ist er mit seinen Gliedern eins. Erst in der Vollendung des Ganzen liegt die der einzelnen Theile, sowohl des Hauptes, als der Glieder; leidet eines, so leidet auch das andere mit, wird das eine herrlich, so wird es auch das andere t). Auch im Himmel setzt daher der Erlöser seine Wirksamkeit zum Heile der Abgefallenen, ganz analog seiner irdischen, fort. —

Wie er auf Erden am Kreuze starb, um die Macht der Dämonen zu zerstören, so dürfen wir uns auch nicht scheuen, anzunehmen, daß, wenn anders böse Geister im Himmel sind, auch dort etwas Ähnliches geschehen sey und geschehen werde zur Vollendung des Ganzen, damit durch sein Leiden alle Geschlechter an allen Orten erlöst wurden u). — Wie er ferner auf Erden die

t) Diesen Gedanken drückt Origenes Hom. in Lev. VII, 2. so aus: Salvator meus luget etiam nunc peccata mea, Salvator meus laetari non potest donec ego in iniquitate permaneo etc. — non valt solus in regno Dei bibere vinum laetitiae, nos exspectat. — quando expectat laetitiam? cum consummavero inquit opus meum — quando consummet hoc opus? quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consumatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus suum; usque enim adhuc imperfectum est opus ejus, donec ego maneo imperfectus. Donique donec ego non sum subditus patri nec ipse dicitur patri esse subjectus. — Sic enim legimus: quoniam corpus sumus Christi et membra ex parte etc.

u) de Princ. IV, 25: ἀλλὰ κἂν μέχρι τοῦ πάθους τις ζητήσῃ, τολμηρὸν δόξει ποιεῖν περὶ τῶν οὐρανίων τόπων αὐτὸ ζητῶν· ἀλλ' εἰ ἔστι πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς οὐρανίοις, ἆρα εἰ ὥσπερ ἐνθάδε οὐκ αἰδούμεθα σταυρούμενον ὁμολογεῖν ἐπὶ καθαιρέσει, ὧν καθῃρέθη διὰ τοῦ πεπονθέναι· οὕτω τὸ κἀκεῖ παραπλήσιον οἰόντες γίνεσθαι τὰ καὶ ἐξῆς ἐπὶ τῆς συντελείας τοῦ παντὸς αἰῶνος οὐ φοβηθησόμεθα. Just. ad M. und die wörtliche Übersetzung bey Hieronymus ad Avit. — Ohne Zweifel hängt diese Meinung mit der oben S. 217 erwähnten, zusammen.

leibliche Substanz seines Blutes vergossen und zum Opfer gebracht, so hat er auch im Himmel die Lebenskraft seines Leibes, als ein geistiges Opfer ausgegossen und damit gleichsam den oberen Altar — wo die Gemeinde der Erstgeborenen ist — besprengt; d. h. er gieng nach Vollendung seines Werkes auf Erden in das Allerheiligste ein und erschien vor dem Angesichte Gottes, um ihm die Versöhnung für uns darzubringen und ihn der Menschheit geneigt zu machen; er vertritt uns als Hoherpriester fortwährend beym Vater mit seiner Fürbitte, wie 1 Joh 2, 1. und besonders Hebr. 10, 20. angedeutet ist. Sein Eingang ins Heiligthum (durch den Vorhang seines Fleisches) ist der wahre Versöhnungstag und dieser währt so lange, bis die Sonne sich neigt, d. h. bis das Ende der Welt erscheint v). — Endlich setzt Christus auch jetzt noch das Werk der Heiligung und Reinigung an den Erlösten fort, und führet sie durch Liebe und Ernst, durch gelinde und strenge Mittel, immer weiter dem Ziele entgegen bis endlich die Sünde und mit dieser der Tod von der Welt gänzlich hinweggenommen, bis Alles ihm völlig unterworfen und in seine eigene Vollkommenheit verwandelt ist. Ist dieß geschehen, dann hat sein hohenpriesterliches Geschäft ein Ende, dann unterwirft er sich selbst in und mit den Seinigen dem Vater,

v) Hom. in Levit. I, 3. ganz. Et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero — vitalem corporis sui virtutem, velut spirituale quoddam sacrificium immolavit. Vis autem scire, quia duplex hostia in eo fuit? — Apost. ad Hebr. dicit: 10, 20. „per velamen, i. e. carnem suam“ etc. 7, 25. 9, 24. — Si ergo duo intelliguntur velamina, quae velut pontifex ingressus est Jesus, consequenter et sacrificium duplex intelligendum est, per quod et terrestria salvaverit et coelestia. — VII, 2. interpellans pro nobis adsistit altari, ut repropitiationem pro nobis offerat Deo — IX, 5. daß der Hoherpriester einmal im Jahr am Versöhnungstage ins Allerheiligste eingeht, hoc est, cum impleta dispensatione penetrat coelos et intrat ad patrem, ut eum propitium humano generi faciat et exorat pro omnibus credentibus in se etc.

(1. Kor. 13, 28.) und übergibt ihm das Reich. Diese Unterwerfung aber ist nichts Anderes, als die vollkommene Wiederbringung der gesammten abgefallenen Schöpfung, als die Vollendung unserer Seligkeit und der Sieg seines Werkes. Das Ende ist wieder in den Anfang zurückgekehrt und Gott Alles in Allem (w). (S. 171 ff.).

III. Die Heilsordnung.

Der erlösenden Thätigkeit Christi muß die freie Selbstbestimmung der Menschen entgegenkommen, welche sein Verdienst ergreift, und seiner Leitung sich willig hingibt — dieß thut zunächst der Glaube.

Der Glaube entsteht, wenn uns Christus die verfinsterten Augen des Geistes öffnet und das Herz zur Annahme der göttlichen Wahrheit und zum Gehorsam unter dieselbe bereitet; denn vorher sind wir nicht aus der Wahrheit noch aus Gott, sondern Kinder der Finsterniß und des Teufels; ein Mittleres zwischen diesen beyden gibt es nicht. Der Glaube ist also eine Wirkung des Geistes Christi, eine Gnadengabe, und zwar die dritte unter den

---

w) in Joh. I, 37. „ἐκ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.“ οὐχὶ ὁ μέλλων μὲν αἴρειν, οὐχὶ δὲ καὶ αἴρων ἤδη, καὶ οὐχὶ ἄρας μέν, οὐχὶ δὲ καὶ αἴρων· ἔτι γὰρ τὸ αἴρειν. ἐνεχεῖ ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ, ἕως ἀπὸ παντὸς τοῦ κόσμου ἀφαιρεθῇ ἡ ἁμαρτία κ. τ. λ. I, 40. 16. — c. Cels. VI, 36., wo Origenes die Behauptung seines Gegners: παυόμενον δὲ ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθάνῃ ἡ τοῦ κόσμου ἁμαρτία billigt und weiter begründet (daher auch die Vernichtung der Materie, an der das Böse haftet. IV, 21. Vg. S. 172.) de Princ. III, 5, 6. 7. ib. 6, 1. 2. Die Subjectio Christi ad Patrem beatitudinis nostrae perfectionem ostendit et suscepti ab eo operis palmam — sie ist perfecta universae creaturae restitutio — keine gezwungene, sondern eine freiwillige. in Ps. CX, p. 660.

den 1. Kor. 12, genannten [a]). Er wirkt Vergebung der Sünden [b]), Erneuerung des innern Menschen, Gemeinschaft mit Christo, und eine derselben entsprechende Gesinnung, die sich in Werken offenbaren muß. Der Gläubige nimmt den Gegenstand des Glaubens in sich auf, er eignet sich Christum nach seinen mannigfaltigen Beziehungen an, und wird dadurch in sein Bild verklärt: er wird gerecht, indem er ihn als die Gerechtigkeit; weise, indem er ihn als die Weisheit; friedfertig, indem er ihn als den Frieden; stark und tüchtig, indem er ihn als die Kraft Gottes glaubt und ergreift. Ohne den Glauben gibt es aber kein Leben und keine Seligkeit, denn der Ungläubige hat Christum nicht [c]).

Der Grad des Glaubens kann sehr verschieden seyn, je nachdem er seinen Gegenstand einseitiger oder vollständiger, schwächer oder lebendiger umfaßt, je nachdem er mehr oder weniger in der Heiligung sich beweist; und nach diesem Grade richtet sich auch das Maß der Belohnung und der Seligkeit [d]). Er darf daher nicht bey den ersten Anfängen ste-

---

a) in Joh. XX, 26. χάρισμα. c. Cels. III, 38. πίστις ὠυτυχὴς in Rom. IV, 5. Fides per gratiam datur.

b) in Rom. III, 8. Hom. in Levit. III, 8. si fidem obtuleris tanquam pretium Christo, velut ariete immaculato in hostiam dato, remissionem accipies peccatorum. Über die Vergebung der Sünden s. d. Anmerk.

c) in Joh. X, 27. ganz. κυρίως γὰρ πίστις ἐστὶ κατὰ τὸ βάπτισμα τοῦ ἅλη ψυχῇ παραδεχομένου τὸ πιστευόμενον. XIX, 6. τίς οὖν ἄρα ἐστὶν ὁ πιστεύων, ἢ ὁ πεπεισθὼς ἐκ τοῦ διακεῖσθαι κατὰ τὸν λόγον καὶ συμπεφυκέναι αὐτῷ τὸ μὴ ἐμπεσεῖσθαι ἂν εἰς τὰ λεγόμενα πρὸς θάνατον εἶναι ἁμαρτήματα; κ. τ. λ. c. Cels. III, 39. Die πίστις wirkt τὴν πρὸς τοῦ Ἰησοῦ συγκατάθεσιν. in Matth. XII, 25. in Cant. Cantic. p. 41. Trahunt ad se Christum per fidem, quia Christus, ubi viderit duos vel tres in fide nominis sui vadit illuc et in medio eorum (sc. in anima) est; fide eorum tractus, provocatus. — Hom. in Num. XXIV, 2. Impossibile est salvari sine fide.

d) in Joh. XXXII, 9. — Hier sagt Origenes: allen Glauben besitzt, wer die ganze Summa der göttlichen Heilslehren annimmt,

hen bleiben, sondern muß im steten Wachsthum sowohl nach der Seite des Erkennens, als des Lebens hin fortschreiten.

1) Des Erkennens; denn Glauben und Erkennen sind nicht dasselbe. Man kann glauben, ohne eine Erkenntniß des Geglaubten zu haben, wie aus Joh. 8, 31. erhellt, wo Jesus zu den Juden, die bereits an ihn glaubten, sagt: „wenn ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seyd ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen;“ e). Man kann glauben, bey einer sehr beschränkten und mangelhaften Einsicht, wie jene fleischlichen Juden, die in Jesu blos den Wunderthäter, aber nicht den Schöpfer Himmels und der Erde sahen und also an ihn glaubten, und doch zugleich nicht glaubten, — oder wie noch heutzutage so Viele, die ihn zwar bewundern, wenn sie seine Geschichte betrachten, ihm aber nicht mehr glauben, wenn eine tiefere, ihre Fassungskraft übersteigende Wahrheit entwickelt wird, sondern argwöhnen, daß diese falsch sey f). Es kann aber auch der Glaube seines Objectes sich vollständig bemächtigen, und so zum Wissen werden, und auch dieses Wissen kann wiederum nach Umfang, Klarheit und Sicherheit sehr verschieden seyn g). — Die unterste Stufe ist die des blosen, einfachen Glaubens (der πίστις ψιλή), des Glaubens der großen Menge, der nicht auf vernünftiger Überzeugung und Einsicht, sondern

---

und jede einzelne derselben fest und zuversichtlich glaubt. — Dann werden die wichtigsten Lehren, welche das Object des Glaubens bilden, kurz angedeutet: die Einheit Gottes, die Schöpfung aus Nichts, die Person Jesu Christi mit ihren beyden gleichwesentlichen Seiten, der Gottheit und Menschheit. — Wer eines oder das andere dieser Momente übergeht, hat nicht allen Glauben. in Joh. XX, 24. δύναταί τις αὐτῷ (κυρίῳ) κατά τινα μὲν ἐπίνοιαν πιστεύειν, κατὰ δὲ ἑτέραν μὴ πιστεύειν (Beyspiele).

e) in Joh. XIX, 1. μὴ ταὐτὸ εἶναι τὸ πιστεύειν τῷ γινώσκειν, καὶ ἐνδέχεσθαι πιστεύειν μὲν, οὐκ ἔχειν δὲ γνῶσιν τοῦ πιστευομένου ὑπ' αὐτοῦ. — ἕτερον τὸ γινώσκεσθαι τοῦ πιστεύεσθαι. ib. 3.

f) a. a. O. XX, 24.

g) in Matth. XII, 15.

lediglich auf der Auctorität des Herrn beruht und eine unmittelbare Wirkung deſſelben iſt. — Dieſer Glaube hat nicht den ganzen Umfang der geoffenbarten Wahrheit zu ſeinem Gegenſtande, ſondern nur ihre äußere Form und ihre geſchichtliche Erſcheinung; er faßt den Erlöſer nicht nach allen ſeinen Beziehungen, ſondern lediglich nach ſeiner ſinnlichen Seite (S. 216), als den leidenden, ſterbenden, gekreuzigten Chriſtus auf, er klebt am Buchſtaben der Schrift, ohne ihren Geiſt zu haben und zu verſtehen, und hält ſich insbeſondere an die Lehre von dem zukünftigen gerechten Gericht, das die Guten belohnt und die Böſen beſtraft h). Es iſt dieß der Standpunkt der Anfänger im Chriſtenthum, denen das Evangelium eine einfältige Predigt und die göttliche Weisheit eine Thorheit iſt; der Fleiſchlichen, die mit Paulus ſprechen: „ich halte mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte, ohne allein Jeſum Chriſtum, den Gekreuzigten," und die daher auch noch nicht daheim bey dem Herrn (d. h. zur geiſtigen Gemeinſchaft mit ihm gelangt) ſind; denn wenn der Herr der Geiſt iſt, wie ſollte der nicht noch fern von dem

h) ſ. oben S. 40. c. Cels. II, 66. VI, 68. I, 13. An vielen Stellen drückt ſich Origenes ſo aus, als ob er den Inhalt der πίστις ψιλή blos auf die Lehre περὶ κρίσεως θεοῦ καὶ κολάσεων μὲν, τῶν κατὰ τὴς καινίας τίμων δὲ τῶν ὑπὲρ τοῦ καλοῦ. I, 29. beſchränkt. Vgl. III, 65—69. IV, 9. 10. VIII, 51. I, 9., wo er ihn τὴν περὶ τῶν κολαζομένων ἐπὶ ἁμαρτίαις καὶ τιμωμένων ἐπ' ἔργοις χρηστοῖς πίστιν nennt. — In dem oben angegebenen weiteren Sinn: in Joh. I, 9. 22. in Matth. XV. Beydes verbunden. Hom. in Genes. VII, 4. Duo sunt filii Abraham, unus de ancilla, unus de libera. Ergo omnes quidem, qui per fidem veniunt ad agnitionem Dei, possunt filii Abrahae dici; sed in his sunt aliqui pro charitate adhaerentes Deo, alii pro metu et timore futuri judicii. — Ein ſolcher ſteht niedriger, als der erſtere: wie Paulus Galat. 4, 1. andeutet; parvulus ergo est, qui lacte alitur et expers est sermonis justitiae nec potest cibum solidum accipere divinae sapientiae nec spiritalia spiritalibus comparare. Jener hingegen ſucht in der Schrift nicht den Buchſtaben, ſondern den lebendigmachenden Geiſt.

Herrn seyn, welcher den lebendigmachenden Geist und den geistigen Sinn der Schrift nicht faßt? Er wandelt im Glauben und wallet im Leibe, nach 2. Kor. 5, 5, welche Stelle keineswegs auf den Apostel selbst, der den Geist Christi hatte, bezogen werden darf, sondern eben nur auf jenen mangelhaften Zustand des bloßen Glaubens [i]). — So untergeordnet und unzureichend aber auch dieser Standpunkt ist, so ist er doch die unerläßliche Bedingung des höheren, der nothwendige Durchgangspunkt, um vom Glauben zum Wissen und von diesem zum Schauen aufzusteigen; denn ohne die Grundlage des einfachen Glaubens gibt es kein tieferes Verständniß — Jes. 7, 9 — „und wenn wir auch zu der höchsten Anschauung des Logos und der Wahrheit gelangt seyn werden, so werden wir doch des Leidens Christi nicht ganz vergessen, weil wir ihm unsere Einführung in jene höhere Stufe verdanken [k])." Um diese zu erreichen, muß man mit großem und gesammeltem Fleiß die Schrift erforschen, über ihren Buchstaben zum Geist, über die zeitliche Erscheinung des Erlösers zu seiner göttlichen Herrlichkeit, über seine irdische Wirksamkeit zu seiner ewigen Wesenheit sich erheben, und ihn so erkennen lernen, wie er im Anfang bey dem Vater war. So schreitet man vom Glauben zur tieferen Einsicht, zur Wissenschaft, (ἐπιστήμη, γνῶσις) und von ihr weiter zum unmittelbaren Anschauen der Wahrheit (θεωρία), — von der Gnosis zur Weisheit — fort [l]), und dieß ist der höch-

i) ψυχικοὶ opp. πνευματικοί. in Joh. XIII, 52. Or. sucht hier zu beweisen, daß die Ausdrücke: im Glauben wandeln und im Leibe wollen, 2 Kor. 5, 7. 5. gleichbedeutend seyen, nicht aber, wie Neander K. Gesch. 3, 624 angibt, im Leibe und im Fleische wallen; denn er sagt: ἐν σαρκὶ μέν εἰσιν οἱ κατὰ σάρκα στρατευόμενοι, und diese können Gott nicht gefallen, ἐνδημοῦσι δὲ τῷ σώματι οἱ τὰ πνευματικὰ τῆς γραφῆς μὴ νοοῦντες κ. τ. λ. — in Cant. Cantic. p. 86. Vgl. h).

k) in Matth. XII, 19. besonders XVI, 9. ganz. μὴ πιστεύοντες μὲν οὐ συνίομεν· συνιέντες δὲ ἐκ τοῦ πιστεύειν συνίεμεν. in Joh. I, 29. II, 4. am Ende.

l) S. 42. Vgl. in Joh. XX, 27. γενόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκέτι ἁπλούστερον πιστεύοντες μόνον, ἀλλ' ἤδη καὶ διαρθρωτικώτερον καταγοοῦντες τὰ τῆς θεοσεβείας πράγματα. c. Cels. VI, 37.

ste Standpunkt, der Standpunkt der Vollkommenen oder Geistigen, denen das göttliche Wort göttliche Kraft und Weisheit ist, die mit Paulo rühmen: „Wir kennen jetzt Christum nicht mehr nach dem Fleisch," oder mit Johannes: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit." Und selig sind, welche so weit gekommen sind, daß sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen, als des Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung; sondern seiner nur bedürfen, als der Weisheit, als der Wahrheit, als des Logos, als der Gerechtigkeit, und was er sonst noch denen ist, die wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm — ja ihn selbst in seiner Totalität, und damit alle Wahrheit, alle Geheimnisse, alle ῥήματα Gottes, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, zu fassen vermögen [m]).

2) Unmittelbar neben diesem Fortschritt in der Erkenntniß muß aber das Wachsthum im Guten, in der Heiligung hergehen. Denn Wissen und Leben sind nicht zu trennen, sondern bedingen und durchdringen sich gegenseitig (S. 141). Erst muß das Herz von der Sünde gereinigt seyn, dann kann es die Mysterien des Glaubens begreifen; erst muß man zur Unterscheidung des Guten und Bösen geübte Sinne haben, dann kann man die starke, vernünftige Speise des Evangeliums empfangen. Die Weisheit kommt in keine boshafte Seele und wohnet nicht in einem Leibe, der Sünde unterworfen (Weish. 1, 4.); denn der heilige Geist flieht die Bösen. Nur wer göttlich lebt, vermag das Göttliche zu fassen, nur die reines Herzens sind, werden Gott schauen [n]). Der Weg zum Wissen beginnt

m) n) b), k). — in Joh. I, 22. XX, 27. p. 353. XIII, 52. — Der Ausdruck Schauen wird hier erklärt: αὐτόπτην γενέσθαι τοῦ λόγου καὶ χωρὶς ὀργάνων διδάσκοντος ἀκούειν αὐτοῦ καὶ φαντασιοῦντος οὐ διὰ τῶν διδασκόντων τὸ ἡγεμονικόν — ferner: den Geist Christi haben, das Geistige geistig erkennen, 1. Kor. 2, 15. — Hom. in Lev. XIII, 1. von diesem Standpunkte: homo ab ipso Deo docetur. — magis intuitu mentis discitur, quam sono vocis. Hom. in Jos. XVII, 2. Neander K. G. 1 Bd. 1 Abth. 622 ff.

n) c. Cels. III, 59. 60. 62. ἐπέμφθη ὁ θεῖος λόγος καθὸ μὲν

also mit dem Thun; das sittliche Handeln ist der Übergang, die Vorschule zum höheren Erkennen, so wie umgewandt jenes erst durch dieses vollendet und zur wahren, sittlichen Freiheit verklärt wird o).

Auch hier ist der Glaube der Anfangspunkt, von welchem Alles ausgeht. — Er besitzt schon auf seiner untersten Stufe (als π. φιλή) die Kraft, den Menschen von seinen Sünden zu bekehren, und zum Gehorsam gegen Gott zu bewegen, indem er ihm den Ernst des künftigen Gerichts und die Hoffnung ewiger Seligkeit vor Augen stellt; dieß ist insbesondere für die Schwachen und Einfältigen, die das, was um sein selbst willen geliebt zu werden verdient, noch nicht zu erkennen, und als das höchste Gut zu wählen vermögen, nützlich und nöthig; denn diese können nicht anders als durch Furcht vor positiven Strafen vom Bösen abgeschreckt und gründlich gebessert werden p); ja der Grund, warum es mit Vielen zu einer solchen Veränderung nicht kommt, liegt eben darin, daß sie der Wahrheit, daß Gott jedem nach seinen Werken vergelten werde, nicht Recht geben q). — Wo aber keine Besserung und keine guten Werke sind, da ist auch kein Glaube, da stirbt der Mensch in seinen Sünden, weil er nicht an Christum glaubt, ob er schon zu glauben vorgäbe; denn der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist unnütz und todt an ihm selber r).

ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς, καὶδὲ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν. Hom. in Jerem. V, 8. 9.

o) in Joh. I, 16. τῆς ἀγαθῆς ὁδοῦ μιχίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα ναυτίον εἶναι τὸ πρακτικὸν (ποιεῖν τὰ δίκαια) κατὰ δὲ τὰ ἑξῆς τὸ θεωρητικόν. — ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια — μετὰ δὲ τὴν ἀρχὴν ἡ θεωρία.

p) c. Cels. I, 9. 32. III, 78. 79. V, 16. In diesen Stellen deutet Origenes überall an, daß die Ausdrücke der Schrift, die von positiven Strafen, von Pein, Feuer ꝛc. handeln, geistig zu fassen seyen, daß es aber gefährlich sey, den tiefern Sinn dieser Lehre den Unmündigen zu offenbaren. Vg. VI, 26.

q) a. a. O. III, 69.

r) in Joh. XIX, 6. in Matth. XVI, 27. p. 760. in Rom. III,

Die Gläubigen auf dieſer Stufe haben zwar die Macht erlangt, Kinder Gottes zu werden; aber ſie ſind es noch nicht; ſie ſind Knechte Gottes, weil ſie der Geiſt der Furcht, nicht der Kindſchaft regiert, ſie ſtehen noch unter dem Zuchtmeiſter und entbehren deßhalb der wahren ſittlichen Freiheit, oder der Kindſchaft s). Dieſe entſteht erſt dann, wenn das volle Licht der Wahrheit in ihnen aufgeht, und die Liebe gegen Gott ihr Herz ergreift, die ſich in der Liebe zu den Nächſten, insbeſondere zu den Feinden, beweiſt; denn die Feindesliebe iſt nach Matth. 5, 44. das Zeichen der Ähnlichkeit mit Gott t). Es thut ſonach Noth, über den bloſen Glauben hinauszugehen, vermittelſt tieferer Erkenntniß alle Worte Gottes zu begreifen, den Geiſt des Herrn in ſich aufzunehmen, durch dieſen wiedergeboren zu werden, und in fortſchreitender Selbſtverläugnung von aller Befleckung des Fleiſches ſich zu reinigen, Blüthen des neuen Lebens, Früchte der Gerechtigkeit und Liebe zu bringen: und ſo eine Stufe der Kindſchaft

---

13. Alterum sine altero reprobatur, quod et fides sine operibus mortua — sine fide nemo apud Deum justificatur.

Der erſte Ausgang des Menſchen aus dem Reiche der Sünde und des Satans iſt in der Geſchichte des Auszugs Abrahams aus ſeiner Heimath und der Kinder Israel aus Ägypten dargeſtellt; der weitere Fortſchritt durch Kampf, Prüfung u. Arbeit in der Geſchichte des Zugs durch die Wüſte. — Die einzelnen Stationen in der Wüſte ſind die einzelnen Stufen der Heiligung. Hom. in Gen. Num. XXVII. 5.

s) ſ. oben n. h) Hom. in Genes. S. 236. in Joh. XX, 27. (ganz) μένουσι ἐν τῇ πρὸ τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ καταστάσει, τῶν πιστεύοντων μόνον, δούλοι θεοῦ, τῷ εἰληφέναι τὸ τῆς δουλείας εἰς φόβον πνεῦμα κ. τ. λ. Homil. in Genes. VII, 3. 4. S. 186. Daher de Orat. 25. Das Reich Gottes kann nicht völlig zu uns kommen, ἐὰν μὴ ἔλθῃ καὶ τὸ περὶ τῆς γνώσεως καὶ σοφίας τέλειον, τάχα δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν; ὁ δύομεν δὲ ἐπὶ τὴν τελειότητα, ἐὰν τοῖς ἔμπροσθεν ἐκτεινόμενοι τῶν ὄπισθεν ἐπιλανθα νώμεθα. τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης ἀδιαλείπτως προσκόπτουσιν ἀνιστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ λεγόμενον: 1 Cor. 15.

t) in Joh. XX, 15. 27.

nach der andern zu durchwandern, bis man endlich auf der höchsten ankommt, wo das Mangelhafte und das Stückwerk aufhört, wo die Sünde ganz verschwindet, die Liebe völlig wird und das Reich Gottes seine Vollendung in dem Menschen erreicht [u]).

Das Ringen nach diesem Ziel ist zugleich ein fortwährender Kampf, sowohl mit dem eigenen Fleisch, als mit den feindseligen Gewalten, mit dem Teufel und seinen Dämonen. — Mit dem eigenen Fleisch; — denn dieses d. i. der Leib und die niedere Seele, ist der Sitz der sinnlichen Triebe und widerstreitet dem Geiste, weßhalb es der ununterbrochenen Wachsamkeit dagegen bedarf [v]); mit den feindseligen Gewalten — denn daß diese das Menschengeschlecht zur Sünde zu verlocken suchen, beweisen zahllose Stellen und Beyspiele der heiligen Schrift (Eva, Hiob, Ahab, Judas, Paulus, besond. Ephes. 6). Nicht als ob alle und jede böse Lust vom Satan herrühre und die Sünde ohne ihn und seine Dämonen gar nie zur Erscheinung käme: die Begierde nach irdischen Genüssen, der Geschlechtstrieb, der Geiz u. s. w. hat in der sinnlichen Natur des Menschen seine Wurzel (Galat. 5, 17); der Anfang, gleichsam der Same des Bösen wie des Guten liegt in uns selbst; allein wie der eigene gute Vorsatz des Menschen nicht ausreicht zur Vollbringung des Guten, sondern göttlicher Beyhilfe bedarf, so tritt auch, wenn wir den Naturtrieben ungebührlich nachhängen und nicht sogleich den ersten Reiz unterdrücken, die feindselige Gewalt herzu und lockt und drängt mit aller Macht, und sucht die

---

u) s. die Stellen unter s u. t) besonders de orat. 25. Homil. in Num. IX, 9. Omnis, qui in Christo credit, primo moritur et post hoc renascitur — secundo frondescit, ubi renatus donum gratiae Dei ac spiritus s. purificatione susceperit; inde affert flores, ubi proficere coeperit. Exhort. ad Mart. 39. Vol. I, p. 300. — Übrigens legt Origenes immer das größere Gewicht auf die Erkenntniß, wie aus den angeführten Stellen und vielen andern erhellt. Vgl. Mosheim Comment. p. 659 ff.

v) de Princ. III, 2, 3. 4. s. oben.

aber von Gott zum Erweis seiner Herrlichkeit für Andere verhärtet: und dann fällt die göttliche Gerechtigkeit dahin; denn wenn Gott die Ursache des Ungehorsams und der Verdammniß zugleich ist, so hat er aufgehört der Gerechte zu seyn. — Die Schuld der Verhärtung liegt nicht an ihm, sondern an dem Menschen; sie ist keine von ihm beabsichtigte und vorherbestimmte Wirkung, sondern die nothwendige Folge ihres Verhaltens gegen seine Offenbarungen und Wunder. Es ist dieselbe Wirkung Gottes, mittelst deren er sich des Einen erbarmt und den Andern verstockt, gleichwie derselbe Regen auf dem guten Acker gute Früchte, auf dem ungebauten Dornen und Disteln hervorbringt; bey den Israeliten hatten die Wunder Mosis Gehorsam, bey Pharao Verstockung zur Folge. Daraus sieht man deutlich, daß die Schuld davon lediglich an seiner Bosheit lag; sie wird jedoch uneigentlich und in einem ähnlichen Sinne Gott zugeschrieben, wie etwa gütige Herren zu den Knechten, die durch ihre Güte nachlässig geworden sind, sagen: Ich habe dich verdorben, ich bin schuldig an deinen Vergehungen. Der Grund aber, warum Gott oft so lange nachsieht, und den Sünder dahingehen läßt, bis dessen Sünden den höchsten Grad erreichen, ist in seiner erziehenden Weisheit und Güte zu suchen [aa]) — (er handelt hierin wie der Arzt S. 108 180).

Die Stelle Ezechiel 11, 19., in der die steinernen Herzen die Sündhaftigkeit, die fleischernen die Willigkeit zum Guten bedeuten, läßt sich durch folgendes Gleichniß erklären: Ein ungebildeter und ungesitteter Mensch, der zur Erkenntniß seines Zustandes gekommen ist, übergibt sich der Leitung eines weisen Lehrers. Dieser verspricht, ihn zu bessern und zu bilden, aber nicht so, als ob jener gar nichts dazu mitwirken könnte oder müßte, sondern unter der Voraussetzung seiner Bildungsfähigkeit und Willigkeit. So verheißt auch der göttliche Logos denen, die sich zu ihm wenden, das steinerne Herz zu nehmen, aber nicht ohne oder wider ihren Willen, sondern wenn sie sich seiner Zucht, wie die Kranken dem Arzte, überlassen [bb]) — Zu Marc. 4, 12., welche Stelle gleich-

aa) de Princ. III. 1, 10—14. Vg. Fragm. in Exod. de Orat. 29.
bb) a. a. O. 15.

falls zur Läugnung der Willensfreiheit gemißbraucht wird, kann man sagen, daß Gott die sittliche Heilung da, wo er voraussieht, daß schnelle Hilfe schädlich oder doch unwirksam ist, oft verschiebe und, so zu sagen, den Menschen helfe, ohne ihnen zu helfen, weil gerade dieß für sie das Zuträglichere ist. Nach diesem Grundsatze spricht hier Jesus gegen die, welche draußen sind, absichtlich dunkel und unverständlich, damit sie nicht, wenn sie zu schnell bekehrt und geheilt würden, nach erhaltener Vergebung, die Wunden ihrer Seele als unbedeutend, als leicht heilbar ansehen, und bald in das alte Verderben zurückfallen möchten. Vielleicht war auch die ihnen bestimmte Strafzeit für frühere Sünden noch nicht zu Ende. Daß solchen Menschen Gott gleichwohl das Evangelium predigen läßt, geschieht, um ihnen die Ausflucht, als wäre seine Vorsehung an ihrem Unglauben Schuld, abzuschneiden, und um sie, durch die thatsächliche Überweisung ihrer Unwürdigkeit und Gottlosigkeit (die sich eben in der Nichtbenützung solcher Gaben zeigt) zu demüthigen und zu bessern.

Besonderes Gewicht legen die Gegner der Willensfreiheit auf Röm. 9, 16; denn, sagen sie, wenn es nicht liegt an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, so beruht die Seligkeit nicht auf unserem freien Willen, sondern auf unserer natürlichen Beschaffenheit, oder auf der Willkühr des Erbarmers. Allein wir fragen sie, ob das Wollen des Guten und das Laufen nach dem Ziel nicht schon selbst etwas Gutes, oder ob es etwas Schlechtes sey? Behaupten sie das Letztere, so widersprechen sie damit der allgemein anerkannten Wahrheit, da ja eben die Heiligen wollen und laufen und doch damit offenbar nichts Tadelnswerthes thun. Behaupten sie aber das Erstere, so fragen wir wieder, wie denn eine durchaus verderbte Natur das Bessere wollen, wie ein schlechter Baum gute Früchte bringen könne? Sagen sie endlich, das Gute wollen und erstreben sey weder gut noch bös, sondern etwas Gleichgiltiges (μέσον), so folgte daraus, daß auch das Gegentheil, nämlich das Wollen des Bösen und das Laufen nach dem Bösen etwas Gleichgiltiges wäre; da dieß aber offenbar nichts Gleichgiltiges ist, so muß auch das Wollen des Guten schon für sich etwas Gutes seyn. Die Meinung des Apostels in jener Stelle ist also nicht, daß von

Seiten des Menschen gar nichts geschehe; denn das Wollen und Laufen ist eben des Menschen Thun und Werk, sondern daß das menschliche Wollen nicht genüge, um das Ziel zu erreichen, noch das Laufen und Ringen, um das Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Jesu Christo zu erlangen; denn dieses wird nur mit dem Beystande Gottes erstrebt. Es verhält sich damit nach 1 Kor. 3, 6. 7. auf ähnliche Weise, wie mit dem Landbau; wie es irreligiös wäre, zu behaupten, daß das Zeitigen und Gedeihen der Früchte ein Werk des Landmanns, der da pflanzt und begießt, und nicht vielmehr Gottes sey, so erfolgt auch unsere Vollendung nicht ohne unser Zuthun, wird aber auch nicht von uns zu Stande gebracht, sondern Gott wirkt das Meiste dabey. — Hätte die Stelle den Sinn, welchen ihr die Gegner unterlegen, so wären alle Gesetze und Vorschriften der heiligen Schrift vergebens, vergebens alle Drohungen und Verheißungen der Apostel, vergebens alles menschliche Ringen und Laufen nach dem Bessern und Edlern cc). — Eben so verhält sich's auch mit Phil. 2, 13. „Gott ist es, der da wirket, beyde das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen;" denn hier redet Paulus gar nicht vom Wollen und Vollbringen des Guten oder des Bösen, sondern schlechthin vom Wollen und Vollbringen; dieses, das Wollen und die Bewegung überhaupt, haben wir allerdings von Gott, gleichwie wir auch von ihm haben, daß wir lebendige Geschöpfe und Menschen sind; deßhalb können wir aber doch nicht mit Recht sagen, daß wir auch die besondere Richtung und Anwendung der Bewegungskraft von ihm haben, sondern nur das Allgemeine, das τὸ κινεῖσθαι haben wir von ihm empfangen, wir selbst aber gebrauchen es zum Schlechten oder zum Guten. So haben wir auch das Wollen und das

cc) a. a. O. 18. οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἀνθρώπινον θέλειν πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους, θεοῦ γὰρ συμπαραλαμβάνοντος ταῦτα ἀνύεται· — ἡ ἡμετέρα τελείωσις οὐχὶ μηδὲν ἡμῶν πραξάντων γίνεται· οὐ μὴν ἀφ' ἡμῶν ἀπαρτίζεται, ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης ἐνεργεῖ. — ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γοῦν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

Vermögen zu Wirken von Gott empfangen, die Anwendung davon und die Richtung beyder auf das Edelste oder auf das Gegentheil steht bey uns dd).

Es ergibt sich sonach für das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Einwirkung Folgendes: das Vermögen zum Wollen und Wirken — die Kraft zum Guten kommt von Gott; die Entscheidung für das Gute, das Wollen und das Anfangen des Guten liegt auf Seiten der Menschen; genügt jedoch zum Vollbringen des Guten nicht, sondern es bedarf dazu noch des besondern göttlichen Beystandes — und in so fern wirkt die Macht Gottes unvergleichbar mehr als die unsrige ee). Der besondere Gnadenbeystand aber, der noch zu dem natürlichen

---

dd) a. a. O. 19. ganz. τὸ καθόλου θέλειν ἔχομεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ κινεῖσθαι, οὐχὶ δὲ το εἰδικὸν — ἤτοι το κινεῖσθαι πρὸς τὸ τύπτειν, ἢ ἀναιρεῖν κ. τ. λ. ἀλλὰ τὸ γενικόν, τὸ κινεῖσθαι ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ — καὶ τὸ μὲν ἐνεργοῦν ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἢ ἐναντία χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν.

ee) s. die Stellen bey y) z) dd) cc). Vgl. in Rom. IV, 1. p. 522. III, 6. p. 509. Si requiratur, quid Deus homini — contulerit, et quid homo ex his, quae a Deo accepit, operatus sit — invenietur quidem Deum dedisse homini omnes affectus omnesque motus, quibus ad virtutem niti possit et progredi, insuper etiam vim rationis inseruisse, qua agnosceret, quid deberet agere, quid cavere. Haec ergo invenitur Deus communiter omnibus hominibus praestitisse. Sed si his acceptis homo neglexerit iter virtutis incedere, cui ex Deo nihil defuit, invenitur ipse defuisse iis, quae a Deo data sunt sibi — Hom. in Jerem. VIII, 1. χρείαν ἔχομεν τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ· χωρὶς δὲ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ οὐχ οἱοίτε ἐσμὲν ἐπιτελέσαι ταῦτα, ὅσα οὐ κατὰ τὸ φρόνημά ἐστι τῆς σαρκός. de Princ. III, 2, 2. in bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum est ad consummationem boni, adjutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur. — in Matth. X, 19. ff. und besonders de Princ. III, 1. 18. 22. Die göttliche Präscienz treibt uns

Kräften hinzukommen muß, ist eben die oben (S. 148) beschriebene Wirksamkeit des heiligen Geistes, die sich nach dem Maaße der Würdigkeit und des Glaubens richtet. Denn der Glaube ist die Empfänglichkeit für die Gnadenwirkungen; er zieht die göttliche Kraft an sich — wie die Geschichte des blutflüssigen Weibes zeigt — und bedingt die Mittheilung der einzelnen Gnadengaben. Wenn daher Paulus, Röm. 12, 6. sagt, daß Prophetie, Amtet und alle andere Gaben κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, d. h. nach dem Maaße des Glaubens, und 1. Kor. 12, 7., daß sie πρὸς τὸ συμφέρον, d. h. zu dem, was frommt, gegeben werden, und ebendaselbst, V. 11, daß derselbige Geist einem Jeglichen zutheile, nachdem er will: so bezeichnet er damit eine dreifache Weise, die Gnadengaben zu empfangen und zugleich das Verhältniß unserer Thätigkeit zu der göttlichen Mittheilung. Nämlich dieses: daß wir ein solches Maaß des Glaubens besitzen, welches die Mittheilung einer höhern Gnade verdient, das hängt von unserem Bemühen und Eifer ab; daß aber dazu gegeben werde, was frommt und dem Empfänger nützlich ist, oder überhaupt, ob Gott etwas dazu geben wolle, dieß steht lediglich bey ihm und seinem Ermessen. Sein Wille und sein Ermessen aber bestimmt sich nach dem Verhältniß unseres Glaubens und unseres Frommens. Es gehet also hier genau nach Verdienst und Recht; jeder empfängt so viel er werth ist. Wer da hat — wer den Glauben hat, der in unserer Macht steht, — dem wird die Gnadengabe des Glaubens dazu gegeben, damit er die Fülle habe; — und wer irgend eine natürliche Kraft entwickelt, oder eine (blos) menschliche Tugend übt, dem wird nach diesem Maaße der höhere Beystand oder die höhere Tugend aus Gnaden verliehen; und so kommt es mit ihm zur Vollendung. Wünschen wir diese, so müssen wir sie mithin durch eigenen Fleiß erwerben und durch eigenes Wohlverhalten verdienen ff).

---

nicht zum Fortschreiten ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι συνεκαγωμεν. Sel. in Ps. Vol. II. p. 571. τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. Hom. IV. in Ps. 36. p. 672. — Alles völlig pelagianisch klingend.

ff) S. d. Art. vom heil. Geist. in Matth. XII, 40. Der göttliche

IV. Das Ende.

Mit dem Tode des Leibes ſtirbt die Seele, die ihrer Natur nach unvergänglich iſt, nicht; ſie behält auch nach dem Ausgang aus dieſem Leben ihr eigenthümliches Weſen und empfängt ſogleich den Lohn für ihr Verhalten auf Erden. Die guten von der Sünde gereinigten Seelen gehen an den Ort der Seligkeit, die böſen, die noch mit der Laſt der Sünden und dem Schmutz der Unreinigkeit behaftet ſind, fallen der gerechten Strafe anheim [a]).

Die Guten verlaſſen den bisherigen Schauplatz ihrer Kämpfe und Leiden und erheben ſich in die Regionen, wo die reinen und ätheriſchen Körper wohnen. Das Haus ihrer Wallfahrt, der grobe, irdiſche Körper zerbricht im Tode und bleibt im Grab zurück; aber die Hütte, oder der innere, feinere Leib, der in dem Hauſe (in der äußerlichen, beſchwerenden Hülle) verborgen iſt, wird erhalten und entwickelt ſich zu einem geiſtigen Organ, wie es zum Aufenthalt in jenen Räumen paßt; denn die Seele bedarf, um an einem körperlichen Orte zu weilen, immer einen der Beſchaffenheit des jeweiligen Ortes angemeſſenen und verwandten Leib [b]). Der Ort, an

---

Beyſtand wird gegeben κατὰ τινά ἀξίαν. Tract. 33. 69. Vgl. in Rom. IX, 3. mensura fidei causa accipiendarum gratiarum. Fides, quae est in nobis, der Gegenſatz: fides, quae per gratiam datur.

a) de Princ. praef. 5. Post haec jam — in ecclesiast. praedicatione est — quod anima, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc scelerum culpa detorserit.

b) c. Cels. V, 19. VII, 5, 32. 33. — ζῇ καὶ ὑπάρχει μετὰ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισμὸν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή· καὶ τῷ λόγῳ παρίσταται, ὅτι ἡ μὲν καθαρὰ καὶ μὴ βαρουμένη ὑπὸ τῶν τῆς κακίας μολιβδίδων, μετέωρος φέρεται ἐπὶ τοὺς τόπους τῶν καθαρωτέρων καὶ αἰθερίων σωμάτων, καταλιποῦσα τὰ τῇδε παχέα σώματα καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς μιάσματα κ. τ. λ. in Matth. XVII, 29. Die Auferſtehung folgt erſt ſpäter ſ. Anmerk.

den die Heiligen unmittelbar nach dem Tode versetzt werden, befindet sich noch auf dieser Erde, und ist ein Erziehungsort, eine Schule für die Seelen, von der Schrift das Paradies genannt; denn der Zustand, in dem sie diese Welt verlassen, ist niemals so vollkommen, daß sie bereits für den Genuß der höchsten Seligkeit reif und empfänglich wären c). Es bedarf daher erst noch der Läuterung, und diese wird hier vollzogen; hier wird die, der Seele eingepflanzte Sehnsucht nach Wahrheit und Weisheit durch das Brod des Lebens gestillt und der innere Mensch zur göttlichen Größe erzogen; hier wird der vorläufige Umriß der Erkenntniß, den sie durch Übung und Erforschung schon in diesem Leben gewonnen hat, ausgefüllt und zum frischen, vollendeten Bilde himmlischer Schön-

c) Exhort. ad Mart. 47. de Princ. II, 11. — Nur hier verlegt Origenes das Paradies noch auf die Erde; sonst immer in eine höhere Region; de Princ. III, 6. 8, in die künftige neue Erde; doch scheint jenes dem aufsteigenden Bildungsgang der Seelen am angemessensten. — Häufig nennt er diesen ersten Bildungsort auch das Läuterungsfeuer, in welches alle Heiligen, selbst die Apostel, kommen. Hom. in Exod. VI, 4. qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum id ignis decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum bonum. in Luc. XIV. Sel. in Psalm. Hom. III, 1. etiamsi Paulus sit aliquis, venit tamen ad ignem illum. — Hier, im Paradiese sind die Engel die Lehrer der Seligen. — Sehr nachdrücklich bekämpft Er in der angeführten Stelle, de Princ. II, 2., die fleischlichen Vorstellungen, die sich die groben Chiliasten („Leute, die die Arbeit des Denkens scheuen, Buchstabenknechte, Fleischliche, die den sinnlichen Lüsten nachhängen") vom Paradiese machen, indem sie alle dahingehörigen Verheißungen wörtlich fassen. Vg. c. Cels. IV, 22, gegen die Wiederherstellung Israels — in Cantic. Cant. Vol. III, p. 28. in Matth. XVII, 25. Sel. in Psalm. Vol. II, p. 570. διὰ τὰ μοχθηρὰ ταῦτα δόγματά τινες προσέκαυτο καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν ταῖς πρώταις ἐπαγγελίαις ἐσθίειν ἡμᾶς μέλλειν τὰ τοιάδε βρώματα, καὶ πίνειν· τινὲς δὲ καὶ τεκνοποιεῖν· ταῦτα δὲ φθάσαντα καὶ εἰς τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεγάλης εὐθείας δόξαν ἀπενέγκασθαι ποιῆσαι τὸν χριστιανισμόν, πολλῷ βελτίονα δόγματα ἐχόντων τινῶν ἀλλοτρίων τῆς πίστεως.

heit verklärt. Die Seele lernt zunächst die Gründe Alles deſſen, was auf Erden iſt und geſchieht, das Weſen des Menſchen, der Seele, des ſie bewegenden Geiſtes und der Gaben des heiligen Geiſtes erkennen und unterſcheiden; die verſchiedenen Reiche der Lebendigen, die Gattungen und Arten der Geſchöpfe, alle Bildungskraft und Samen der irdiſchen Natur, den Sinn und Zweck eines jeden Dings und den göttlichen Gedanken, der in der ganzen ſichtbaren Schöpfung und in allen Einzelheiten derſelben ausgedrückt und realiſirt iſt, durchſchauen; ſie lernt ferner die Gerichte Gottes über die Welt, die Wege ſeiner Vorſehung unter den Menſchen begreifen und die ganze Bedeutung des alten Teſtamentes, ſeine geheime Typik, den tiefen myſtiſchen Sinn ſeiner ſämmtlichen Einrichtungen, Geſetze und Vorbilder verſtehen. — Haben die Seelen an dieſem Orte über das Sichtbare die nothwendigen Aufſchlüſſe erlangt, dann gehen ſie, ſchnelleren oder langſameren Ganges, je nachdem ſie mehr oder weniger reif geworden ſind, ins Luftreich über, lernen was dort zu lernen iſt, und ſteigen ſo weiter durch einen Himmelsraum in den andern aufwärts, 1. Theſſ. 4, 7, dem nach, der durch die Himmel vorangegangen iſt, Jeſu, dem Sohne Gottes, der da ſpricht: Ich will, daß, wo ich bin, auch ſie bey mir ſeyen," und abermal, auf dieſe Verſchiedenheit der Aufenthaltsorte hindeutend: „In meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen." — Wenn auf dieſe Weiſe die Heiligen endlich ins Himmelreich eingegangen ſind, dann werden ſie das Weſen und die Gründe aller, auch der himmliſchen Dinge verſtehen, und zuletzt zum rein Unſichtbaren und Überſinnlichen gelangen, und wenn wir ſo weit fortgeſchritten ſind, daß wir nicht mehr Fleiſch und Leib, vielleicht nicht mehr Seele, ſondern Vernunft und zur Vollendung gekommener Geiſt ſind, dann werden wir die vernünftige und intelligible Subſtanz von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen. — Dieſes Anſchauen Gottes iſt aber ſtets in einem beſtimmten Maaße zu denken, wie es der gewordenen und erſchaffenen Natur angemeſſen iſt; mit ihm iſt die vollkommene Ebenbildlichkeit, oder die Gottähnlichkeit, welche das höchſte Gut, und die ewige Seligkeit identiſch [d]).

d) Homil. in Num. XXVI, 4. XXVII, 4. 6. Tract. in Matth. 30, 51. — anima post resurrectionem non subito, nec impor-

Anders verhält es sich mit den Gottlosen. Diese können sich nach dem Tode nicht sofort in höhere Regionen erheben, weil sie die Schwere ihrer Sünden niederdrückt, und verweilen deßhalb oft noch eine Zeit lang bey den Gräbern, oder an andern düstern Orten, wo sie zuweilen als Schatten erscheinen e). Sie werden dem Gerichte und der Strafe oder, wie die Schrift- und Kirchenlehre es ausdrücken, dem ewigen Feuer überliefert; der Grad dieser Strafe ist durch die Größe ihrer Schuld bedingt und trifft theils und vorzugsweise die Seele, theils (s. unten) auch den Leib. Was die h. Schrift von den Qualen der Hölle, von dem Feuer, von der äußersten Finsterniß und überhaupt von der ewigen Pein lehrt, muß der Einfältigen wegen nach dem Wortsinn vorgetragen werden; in Wahrheit aber ist es geistig zu fassen; es sind heilsame Züchtigungen der göttlichen Liebe, die keinen andern Zweck, als die Rettung und Besserung der Sünder haben f). — Das Feuer, mit welchem die Bösen gestraft werden, ist kein materielles, oder von Andern angezündetes Feuer, sondern die Aussaat ihrer eigenen Sünden; die Kraft Gottes ruft ihnen alle Übelthaten, von denen sich die Spuren ihrer Seele eingedrückt haben, ins Gedächtniß zurück, und führt ihnen die ganze Geschichte ihrer Verbrechen an den Augen vorüber; dadurch erwacht die Angst des Gewissens mit seinen Sacheln, und wird ihr eigener Verkläger und ein Zeuge, der wider sie auftritt, wie Röm. 2, 15. 16. geschrieben steht. Die sündlichen Leidenschaften, von denen sie hier schon verzehrt und gepeinigt

---

tune ad summa conscendit, sed per multas deducitur mansiones, in quibus illuminata per singulas — usque ad ipsum pervenit lumen, Patrem (Auf diesem Wege werden die Menschen zu Engeln). de Princ. II. 11, 2—7. Fragm. bey Hieron. cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens (νοῦς) et sensus ad perfectum veniens — intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem — Daß die Gottähnlichkeit das höchste Gut sey, lehren auch nach 1 Mos. 1, 27. die meisten Philosophen. —

e) c. Cels. VII, 5.

f) c. Cels. III. 78. 79. V, 15. 16. Fragm. e lib. de Prov. Vol. III.

wurden, der Zorn, der Neid, die Wollust quälen auch dort ihre Seelen; die innere Zerrissenheit, die Entzweyung mit sich selbst, die Auflösung der sittlichen Harmonie, zu der sie geschaffen waren, verursacht ihnen Angst und Pein, gleichwie der Leib, wenn seine Glieder auseinandergerissen und aus ihren Gelenken gelöst werden, ungeheuern Schmerz empfindet; und so liegt eben in ihrer Sünde ihre Strafe g). — Dazu mögen dann noch manche andere schmerzliche und strenge Zuchtmittel hinzukommen, welche dem allein bekannt sind, der der Arzt unserer Seelen ist. „Denn wenn zur Heilung unseres Körpers von Überladung und Unmäßigkeit oft bittere und herbe Heilmittel nöthig sind, zuweilen, wo es die Beschaffenheit des Übels erfordert, auch Amputation und Brennen: um wie viel mehr wird Gott, der die Gebrechen und Krankheiten, welche sich der Seele durch die Menge der Sünden eingebildet haben, vertilgen will, dergleichen strenge Mittel, ja zuweilen selbst die Strafe des Feuers anwenden, bey denen, welche die Gesundheit ihrer Seele zerrüttet haben?" — Daß aber Gott wirklich mit allen Strafen nur die Reinigung der Seelen bezwecke, erhellt aus Jeremias 25, 15. „Der Becher des göttlichen Zorns soll allen Völkern eingeschenkt werden, damit sie trinken, taumeln und sich erbrechen," und daß selbst unter dem angedrohten Feuer nur Heilmittel zu verstehen seyen, aus Jes. 4, 4. „Der Herr wird den Unflath der Töchter Zion waschen und ihre Blutschuld reinigen durch den Geist des Gerichtes und durch den Geist des Feuers." Vgl. Mal. 3, 3. Vielleicht wird auch die Gnadengabe des heiligen Geistes von der Seele genommen, oder der bessere Theil des Menschen von dem schlechtern getennt h). — Wie lange dieser Zustand für den Einzelnen währt, und welche Stadien der Strafen der Sünder durchwandern muß, bis er ganz von der Sünde gereinigt werde, das hängt von der Größe seiner Schuld und von seinem weiteren Verhalten ab; jedenfalls dauert es nicht

g) de Princ. II, 10. 4. Unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendit. — circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur. 5. 6.

h) a. a. O. 4—7. 8. die äußerste Finsterniß ist die Nacht des Wahnes und Irrthums.

ewig und fällt (wahrscheinlich) mit dem Ende der sichtbaren Welt und der allgemeinen Wiederbringung zusammen i).

Die Auferstehung der Leiber ist kirchliche Lehre und hat ihren Grund und ihr Vorbild in der Auferstehung Christi. Sie muß daher allerdings festgehalten, nur aber würdig und geistig gefaßt werden k). Auferstehen wird der im Grabe zerfallene und vermoderte Leib, und zwar derselbe Leib, den wir hier hatten, nicht ein anderer; denn wenn überhaupt die Leiber auferstehen, so geschieht es ohne Zweifel zu unserer Bekleidung, und wenn wir je wieder in Körpern leben sollen, so müssen es unsere eigenen seyn l). — Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß der Leib seine vorige Beschaffenheit wieder erhalte, im Gegentheil, er muß eine gänzliche Veränderung erleiden; denn Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht besitzen, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche; überdieß wäre es zwecklos, wenn der Körper in seinem dermaligen Zustand auferstehen würde; denn, er würde dann auferstehen — um wieder zu sterben. Er steht also geistig wieder auf, d. h. mit Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit m). Solch eine Veränderung aber kann um so weniger befremden, als sie nicht nur überhaupt der Natur der Materie angemessen erscheint, sondern auch unser Körper selbst so flüssig ist, daß er sich in einem beständigen Wechsel befindet und kaum einige Tage lang denselben Stoff beibehält, während seine Gestalt dieselbe bleibt n). Diese ist der eigentliche Charakter des Men-

---

i) s. unten u. Huet. Origen. L. II. p. 226.

k) c. Cels. II, 77. V, 18. Sel. in Psalm. Vol. II. p. 532. χρὴ σῶσαι τὸ καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν. in Matth. XVII, 29. Auch wer die kirchliche Lehre von der Auferstehung läugnet, was allerdings ein Irrthum ist, hofft doch nicht allein in diesem Leben auf Christum; denn gesetzt auch, die Todten stehen nicht wieder auf, so lebt ja doch die Seele fort und nimmt, wenn auch nicht diesen Leib, doch einen ätherischen und bessern an. S. 249.

l) de Princ. II. 10, 1. de Resur. L. II. Vol. 1. 34.

m) c. Cels. V, 16. de Princ. a. a. O. 1—3.

n) c. Cels. IV, 57. Vgl. Münscher. Dogm. Gesch. 2. Bd. S. 499 ff.

schen, das Gepräge, welches die Seele dem Leibe aufdrückt, das Bleibende und Beharrliche in dem steten Wechsel, dem dieser unterworfen ist. Es wird daher nicht derselbe körperliche Stoff, den wir jetzt an uns tragen (das ὑποκείμενον) nicht dieser materielle Organismus mit allen seinen Gliedern und Bestandtheilen auferstehen, sondern dieselbe Gestalt wird wiederhergestellt werden, obwohl unendlich vergeistigt und verherrlicht o). — Man denke sich dieß, nach der Schrift, also: Jedem Leibe ist ein Lebenskeim, eine Bildungskraft eingepflanzt, die unzerstörbar und das eigentliche Wesen desselben ist; ähnlich der Triebkraft, die in dem Waizenkorn verborgen liegt. Wie nun dieses in die Erde gesäet wird und nachdem es in der Tiefe erstorben ist, als Halm und Ähre hervorwächst, so fällt auch der menschliche Leib als ein Samenkorn in die Erde, und verwest darin; das, was gesäet wird, ist aber nicht der Leib, der wieder hervorkommen soll — denn dieser vermodert und zerstäubt im Grabe — sondern die Kraft Gottes entwickelt aus jenem Bildungskeim einen neuen Leib, der der Eigenthümlichkeit der verklärten Seele entspricht, und der Ausdruck ihres Wesens ist, einen geistigen Leib, der das Irdische, Grobe, Sterbliche aufgestreift hat und zum Aufenthalt in den himmlischen Regionen taugt p). — Die Beschaffenheit dieses Leibes, der Grad seiner Würde und Klarheit, ist durch die Würdigkeit der Seele bedingt; die Guten erhalten glanzvolle, lichthelle, Engel-gleiche Organe, die Bösen minder strahlende, zum Theil häßliche, dunkle und

o) Sel. in Psalm. Vol. II. p. 535. τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον auch τὸ πρῶτον ὑποκ. μὴ ἔσται ταὐτὸν τότε, dagegen τὸ εἶδος ταὐτὸν ἔσεσθαι. — σὰρξ μὲν οὐκέτι ἔσται· ἀλλ' ὅπερ ποτὲ χαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι. Damit stimmt auch die Übersetzung Rufins in der Apolog. Pamph. und eine Origen. Stelle bey Epiph. Haeres. 64, 14. überein. c. Cels. V. 18.

p) λόγος σπέρματος. — insita ratio, quae substantiam continet corporalem. c. Cels. V, 19—23. ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. c. Cels. VII, 32. und die gleichlautende Stelle de Princ. II, 10, 3. — s. n. o).

finstere Körper, also daß ihr innerer Zustand auch in der äußern Hülle sich abspiegelt; immer aber bleiben die auferstandenen Leiber unverweslich und können selbst durch die Höllenstrafen nicht zerstört werden q).

Was die heilige Schrift weiter von einem letzten Gerichte, und einer dabey stattfindenden Versammlung aller Völker lehrt, das ist weder buchstäblich noch örtlich zu fassen, weil beydes gar nicht denkbar ist; — es bezeichnet vielmehr die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Menschen, wodurch ihr Gewissen erweckt und alles Heimliche ans Licht gebracht wird: ein Akt, der nicht allmählich, sondern bey Allen zugleich mit Einem Male und in Einem Momente erfolgt r). —

Ist aber auf diese Weise ein Jedes nach Verdienst belohnt oder bestraft und — auf dem oben beschriebenen Wege allmählicher Entwicklung schneller oder später, und in verschiedenen Zeiträumen — von der Sünde geheilt, ist das Böse gänzlich vertilgt und die gesammte vernünftige Kreatur sammt dem letzten Feinde, dem göttlichen Logos völlig unterworfen, dann ist das Ende oder die Wiederbringung aller Dinge vorhanden s). Der Weltlauf hat sein Ziel, jedes Vernunftwesen seine Bestimmung, das Reich Gottes seine Vollendung erreicht; der Sohn legt die Herrschaft in die Hände des Vaters nieder und „Gott ist Alles in Allem." Alles in Allem ist dann Gott nicht so, wie er jetzt schon überall und in Allem ist, sondern so, daß er Alles in Allem und auch im Einzelnen Alles ist; Alles im Einzelnen wird er aber so seyn, daß Alles, was der von jeder Befleckung der Sünde gereinigte Geist fühlt, denkt und erkennt, Gott ist, daß dieser nichts

---

q) de Resur. p. 34. Qualis fuerit uniuscujusque vita, talis erit et resurrectio ejus. c. Cels. IV, 20. de Princ. II, 10, 3. 8. — Dieser Körper hat keine irdischen Bedürfnisse, keine sinnlichen Begierden, — auch der Geschlechtstrieb und der Geschlechtsunterschied fällt weg.

r) Vg. die St. S. 214, s). Diese Vorstellung paßt übrigens nicht recht in die Orig. Eschatologie, welche sonst immer die innere Offenbarung Christi als etwas Successives betrachtet; vielleicht ist sie hier blos dem Text zu lieb angenommen.

s) s. oben S. 173. 200. de Princ. I, 6. III, 6.

Anderes mehr als Gott sieht, nichts Anderes als Gott in sich faßt und Gott das Maß und die Norm seiner ganzen Thätigkeit ist; und so wird Gott Alles seyn. Es wird keinen Unterschied von Gut und Bös mehr geben, weil es nirgends mehr ein Böses gibt; es wird keine Kreatur mehr von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses zu essen begehren, weil sie unbeweglich im Guten steht, es wird keine Differenz der Geschöpfe mehr statt finden, weil sie alle dasselbe Maß der Vollkommenheit und Seligkeit erlangt haben; die Gottähnlichkeit, zu der die vernünftigen Wesen ursprünglich geschaffen waren, ist zur Einheit gediehen, sie besitzen jetzt das, wozu die Möglichkeit in dem Ebenbilde lag, als freies, selbsterworbenes Eigenthum (S. 157), und sind so völlig Eins mit mit dem Sohne geworden, wie dieser mit dem Vater Eins ist. Dieß kündigt der Herr selbst als das durch seine Vermittlung zu erreichende Endziel an, wenn er für die Seinigen den Vater bittet: „Vater ich will, daß, wo ich bin, auch sie bey mir seyen, und daß sie in uns Eines seyen, gleichwie du in mir und ich in dir t).“

Es fragt sich nun, ob, wenn das Ende in den Anfang zurückgekehrt ist, alsdann die Körper noch fortdauern werden, oder ob der ganze materielle Stoff in das Nichts, aus dem er geschaffen wurde, zurücksinken werde, und ob das Leben der unkörperlichen Wesen körperlos zu denken sey, wie das Leben Gottes? Das Letztere ist ohne Zweifel das Richtige. Denn einmal liegt dieß schon in der apostolischen Verheißung, daß alle Kreatur von dem Dienste des vergänglichen Wesens, d. h. die Körperlichkeit, an welcher der Tod haftet, befreit werden solle, Röm. 8, 21. und in der angeführten Stelle aus Joh. 17. von der endlichen Einheit mit Gott;

t) de Princ. III, 6, 3. Per singulos autem omnia erit Deus hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia Deus sit, nec ultra jam aliud aliquid nisi Deum videat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et mensura sit; et ita erit, omnia D. ib. 1. zu Joh. 17, 22. videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili unum fieri sqq.

denn wollten wir die Vernichtung der Materie läugnen, so müßten wir hiernach annehmen, daß Gott selbst, gleich uns, mit irgend einem Körper bekleidet sey, damit die Heiligen am Ende seinem Leben ähnlich werden können; oder, wenn dieß ungeeignet und mit der göttlichen Erhabenheit unvereinbar ist, so bleibt uns nur die Wahl, entweder an der künftigen Gottähnlichkeit ganz zu verzagen, oder die Hoffnung festzuhalten, daß wir in demselben Zustande leben werden, in welchem Gott lebt [u]). Dazu kommt, daß die Materie immer etwas Störendes und Drückendes für den Geist hat und seinen freien Aufschwung hindert, daß sie der göttlichen Natur heterogen ist und bleibt und wie sehr sie auch gereinigt und vergeistigt werde, doch der Ähnlichkeit oder dem völligen Einswerden mit Gott stets widerstrebt: also der endlichen Vollendung der Kreatur entgegen steht [v]). Die Annahme einer dereinstigen Vernichtung der Körperlichkeit erscheint somit als wohl begründet; nur ist auch sie nicht als ein plötzlich eintretender Akt zu denken, sondern als eine in fortschreitender Entwicklung begriffene Verklärung und Auflösung der Materie, als ein successiver Übergang derselben in das Geistige, bis sie zuletzt ganz zu Nichts, oder in diejenige Substanz verwandelt wird, welche besser als Alles ist, nämlich in das göttliche Wesen; denn dieses ist das Vollkommenste [w]). —

---

u) de Princ. III, 6, 1. nach den Fragmenten bey Hieronymus II. 3. si omnia, ut ipsa disputationis ordo compellit, sine corpore vixerint, consumitur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo: eritque tempus, quo usus ejus iterum necessarius erit.

v) a. a. O. I, 7. 5. III, 6, 1. am Ende. — in Joh. XIII, 59.

w) II, 3. 3. quoniam (animae) non ad subitum omne indumentum corporeum effugere possunt, prius in subtilioribus ac purioribus immorari corporibus aestimandi sunt — ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur mors, et etiam exterminetur in finem, per divinam gratiam, cujus capax effecta est anima et incorruptionem meruit adipisci. — caro nostra in gloriam corporis proficit spiritalis. III, 6, 4. 5. 6. 9. nach Hieron. et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam sub-

Dieser Zustand der Vollendung ist indessen nicht von steter Dauer. Der Wille der Kreaturen bleibt auch auf der höchsten sittlichen Stufe als ein endlicher, immer wandelbar und mit der Möglichkeit des Rückfalls behaftet. Wird nun diese Möglichkeit aufs neue zur Wirklichkeit, so bedarf es abermals eines Läuterungsprozesses und einer Wiederherstellung der Körperwelt zur Strafe und Übungsschule für die Abgefallenen x). „Es unterliegt keinem Zweifel, daß nach gewissen Zeiten die Materie wieder ins Daseyn komme und die Mannigfaltigkeit der Welt wiederhergestellt werde, weil die vernünftigen Wesen durch abweichende Willensrichtung, auch nach dem Zustande vollkommener Seligkeit, bis ans Ende aller Dinge wieder in die Gemeinheit versunken seyn, und wieder so viel Böses angenommen haben werden, daß das Gegentheil aus ihnen wird. Auch darf nicht vergessen werden, daß viele vernünftige Wesen bis zur zweiten, dritten und vierten Welt ihrem Ursprung treu bleiben und keiner Veränderung in sich Raum geben: andere so wenig von ihrem anfänglichen Zustande aufgeben werden, daß sie fast Nichts verloren zu haben scheinen: wieder Andere dagegen durch einen ungeheuren Fall bis in den tiefsten Abgrund stürzen y)." — Ein solcher erneuerter Abfall kann sich aus den angeführten Gründen unzählige Male wiederholen und dieß wird dann auch eine zahllose, unendliche Reihe aufeinander folgender Welten nöthig machen, von denen jede nach der verschiedenen sittlichen Beschaffenheit ihrer Bewohner auch verschieden organisirt seyn wird. So bewegt sich der Weltlauf in einem beständigen Wechsel von Abfall und Wiederbringung, von Mannigfaltigkeit und Einheit z).

---

stantiam, quae omnibus melior est, in divinam sc. qua nulla melior est. s. d. Anmerk. zu Abschn. II. §. 1.

x) s. S. 154. de Princ. II, 3, 2. III, 6.

y) a. a. O. Hieron. ad Avit. nach Schnitzer's Übers.

z) de Princ. II, 3. III, 6. c. Cels. IV, 69. εἰ μετὰ τὸν ἀφανισμὸν τῆς καινῆς λόγον ἔχει τὸ πάλιν αὐτὴν ὑφίστασθαι ἢ μὴ ἐν προηγουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξετάσθησεται. Diese Untersuchung folgt hier nicht; daß sich aber Origenes auch in diesem Punkte consequent geblieben sey, erhellt aus mehreren

Von den Sakramenten *).

Die Taufe ist der Anfangspunkt der Gemeinschaft mit Christo und daher zur Seligkeit unentbehrlich. Das sichtbare Äußerliche und das Übersinnliche, Geistige, an ihr entspricht dem Verhältniß und der Bedeutung, welche die Äußerlichkeit Christi zu seiner Innerlichkeit hat. Wie nämlich die Wunder Jesu Symbole der ewigen, heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos sind, doch aber zugleich als äußerliche Thatsachen nützten, indem sie die Geheilten zum Glauben führten: so ist auch das Wasserbad ein Symbol der Reinigung der Seele von aller Befleckung der Sünde, wird aber gleichwohl an und für sich, kraft der darüber ausgesprochenen Einsetzungsworte und Gebete, Anfang und Quelle der Gnadengaben für jeden, der sich den Einwirkungen der Gottheit hingibt a). — Sie setzt demnach eine Empfänglichkeit für dieselben, Buße und Glauben voraus; wer ohne Bekehrung, ohne seine Sünden abzulegen, zu ihr naht,

---

spätern Andeutungen in Matth. XIII, 1. u. XV, 31. Gleichniß vom Weinberg. Der Tag ist die ganze, gegenwärtige Weltzeit, die zwar für uns lang, im Vergleich mit dem Leben der Gottheit aber sehr kurz ist. — Auf diese werden wieder andere Äonen folgen, in welchen Gott den Armen und den Ankömmlingen die Früchte ihrer frühern Arbeit (nämlich in der ersten Weltzeit) geben wird; und so ins Unendliche fort. — Nachdem die Wiederbringung in gewissen Äonen vollendet ist, so wird πάλιν ἄλλαι ἀρχή folgen, und Gott in den künftigen Zeiten den Reichthum seiner Güte zeigen an denen, die desselben bedürfen.

*) Die Lehre von den Sakramenten hat Origenes so wenig durchgebildet, daß sie kaum als integrirender Theil seines Systems angesehen werden kann, obwohl sie mit den Grundgedanken desselben wohl zusammenhängt. Er hat auch hierin Clemens zum Vorgänger. Weit tiefer sind Justin, Irenäus und Andere eingedrungen.

a) c. Cels. III, 61. σύμβολον τοῦ ἀποκαθάρθαι. in Joh. VI, 17. τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς, πάντα ῥύπον καμίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ κατ' αὐτῷ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῶν τῆς προσκυνητῆς Τριάδος ἐπικλήσεών ἐστιν ἢ χαρισμάτων θεῖον ἀρχὴ καὶ πηγή.

erlangt keinen Segen, sondern holt sich selbst das Gericht [b]). — Sie wirkt Vergebung der Sünden und zwar aller vorher begangenen Sünden, sie tilgt den Schuldbrief aus, der wider uns geschrieben ist; „wer zu der Gnade der Taufe hinzutritt, wird gereinigt am Leibe und abgewaschen von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes [c]). Sie erfüllt ferner die bußfertige Seele mit dem heiligen Geiste, mit jenem göttlichen Feuer, das alles Irdische und Schlechte verzehrt, und wird so nicht nur Vorbild und Spiegel, sondern zugleich der wirkliche Anfang jener künftigen Palingenesie, die von hier an beginnend, durch das Werk der Heiligung und durch die Feuertaufe sich fortsetzt, bis sie endlich in höchster Reinheit von Angesicht zu Angesicht sich vollendet [d]). — Dieß Alles jedoch nur für Solche, die sich durch ihre Gesinnung der Gnadenwirkungen des Geistes würdig machen.

Die Kindertaufe ist ein, von den Aposteln her überliefertes Institut der christlichen Kirche, und wird, wie die der Erwachsenen zur Vergebung der Sünden ertheilt. Und dieß mit gutem Grund; fände sich freilich an den Kindern Nichts, was der Vergebung und Begnadigung bedürfte, so erschiene sie allerdings überflüssig. Allein auch die Kinder kommen schon befleckt auf die Welt; von dem vorweltlichen Leben und von der Geburt her klebt ihnen Schuld und Unreinigkeit an, und da nach der Schrift Niemand in's Reich Gottes kommen kann, es sey denn, daß er wiedergeboren werde aus Wasser und Geist, so müssen auch sie durch die Taufe von der angeborenen Befleckung gereinigt und durch den Geist geheiliget werden [e]).

b) in Joh. a. a. O. p. 133. B. Hom. in Luc. XXI, in remissionem peccatorum accipit baptisma, qui peccare desistit, si quis enim peccans ad lavacrum venit, ei non fit remissio peccatorum.

c) a. a. O. Bg. Hom. in Exod. XI, 7. in Genes. XIII, 4. in Jos. XV. 5. Exhort. ad Mart. οὐκ ἔστιν ἄφεσιν ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν. — in Levit. II, 4. sie ist die prima remissio pecc., quae in initiis datur, für die nachher begangenen Sünden gibt es andere Mittel.

d) in Matth. XV, 23.

e) s. oben S. 197. — Hom. in Luc. XV. in Levit. VIII. requiratur, quid causae sit, cum baptisma ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum Ecclesiae observantiam

Außer der Wassertaufe gibt es aber eine andere, noch wirksamere Taufe, die Feuertaufe, oder das Martyrthum, deren Matth. 3, 11. Luc. 12, 50. gedacht wird. Sie erwirbt dem Menschen die Vergebung aller, auch der nach der Wassertaufe begangenen Sünden, und bewirkt eine weit größere Reinigkeit als diese. „Denn nur Wenige sind so glücklich, das bey der Wassertaufe überkommene, reine Kleid unbefleckt bis zum Ende des Lebens zu bewahren; wer aber mit der Taufe getauft ist, von welcher Jesus Marc. 10. redet, kann hinfort gar nicht mehr sündigen. Und wenn es nicht zu kühn ist, über eine so große Sache etwas bestimmen zu wollen, so kann man sagen, daß durch jene Taufe die vergangenen Sünden hinweggenommen, durch diese aber auch die künftigen vernichtet werden; dort sind die Sünden vergeben, hier sind sie ausgeschlossen f). Aber nicht nur völlige Reinheit, auch die höchste Seligkeit bewirkt das Martyrthum: Wer aus dem Leidenskelche Christi trinkt, der übt damit das alleredelste Werk christlicher Tugend — denn der Tod seiner Heiligen ist köstlich vor dem Herrn — und bezahlt diesem alle seine Wohlthaten, die er von ihm empfangen hat, Ps. 116. 12—15; wer unter Verfolgungen und Martern den Sohn Gottes bekennt, und so ihn selbst und seine Sache vor der Welt ehrt, der wird auch von ihm vor seinem Vater bekannt, wird mit der Ehrenkrone des ewigen Lebens geschmückt und erlangt das Recht, mit dem König aller Könige auf dem Stuhl der Herrlichkeit zu sitzen, zu herrschen und über die Welt zu richten g). Selbst für Andere trägt der Tod der Märtyrer eine gedeihliche Frucht; denn er hat die versöhnende Kraft eines Opfers und bricht die Macht der bösen Geister, auch vertritt ihre priesterliche Fürbitte die Gläubigen bey Gott und verschafft ihnen theilweise Vergebung der Sünden h).

baptismum etiam parvulis dari etc. in Rom. V, p. 565. pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dare; sciebant enim — quia essent in omnibus genuinae (Münscher ingenitae?) sordes peccati, quae per aquam et spiritum ablui deberent. Vgl. über die Integrität dieser Stelle Münsch. D. G. 2. Bd. 348.

f) Exhort. ad Mart. 30. in Matth. XVI, 6, Homil. in Numer. X, 2. in Judic. VII, 2.

g) Exhort. ad Mart. 28. 31. 34—40.

h) a. a. O. 30. 50. Hom. in Num. XXIV, 1. X, 2. Vg. S. 225.

Auf ähnliche Weise wie mit der Taufe, verhält es sich mit dem heiligen Abendmahl. Das Übersinnliche ist hier der göttliche Logos selbst, die wahre Speise der Seele, von der es heißt: „Wer von diesem Brode essen wird, der wird leben in Ewigkeit," Joh. 6, 51.; der Genuß des Wortes, das von dem wesentlichen Worte ausgeht, der Trank von dem Gewächse des Weinstocks, der da spricht: Ich bin der wahre Weinstock [i]). Auf dieses Wort deuten die sichtbaren Elemente im Abendmal hin. „Denn nicht jenes sichtbare Brod, welches er in Händen hielt, nannte Gott das Wort seinen Leib, sondern das Wort, zu dessen symbolischer Andeutung jenes Brod gebrochen werden mußte; und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, zu dessen symbolischer Andeutung jener Trank ausgegossen werden mußte. Denn was kann der Leib, oder das Blut des göttlichen Wortes Anderes seyn, als das Wort, welches die Seele nährt, und das Wort, welches das Herz erfreut, nämlich das Wort von der Gerechtigkeit und das Wort von der Versöhnung durch sein Blut [k]). Dieses Brod und diesen Trank gibt Jesus immer den Seinigen in dem Maße, als sie es aufzunehmen fähig sind, und bereitet sie so zu jener vollkommenen Feier des Pascha (zur völligen Aufnahme seiner selbst) vor, das er einst im Reiche seines Vaters neu mit ihnen halten wird

i) Da nach Origenes diese geistige Gemeinschaft eben so auch außerhalb des Abendmahls stattfindet, so hat er sich bey Gelegenheit der Stellen, die vyn den sichtbaren Elementen handeln, nicht näher hierüber erklärt. Es gilt hievon alles oben im Artikel: vom Logos, Entwickelte. in Matth. XI, 14. Com. Ser. 85. Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens et panis de pane coelesti. — Daß das Wort (Lehre) nicht von dem wesentlichen Worte, aus dem es ist, zu trennen sey, erhellet sogleich aus dem Folgenden, wo es heißt: das Brod ist der Logos selbst.

k) in Matth. C. Ser. a. a. O. Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. — in Math. XI. καὶ ταῦτα μὲν (f. n. 1) περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ' ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου. Hom. in Levit. IX, 10. in Jos. II, 1 in Joh. XXXII.

(Matth. 26, 29.), und von dem die gegenwärtige Abendmahlsfeier gleichsam der Spiegel und das Vorbild ist.

Die irdischen Elemente des Brodes und Weines werden durch's Wort und Gebet geweiht und geheiligt [l]), stehen aber an sich in keiner Verbindung mit dem Göttlichen; das Brod ist der Typus des Leibes Christi, das Blut, Symbol seines Blutes, nicht sowohl des leiblichen Blutes, als des Blutes des Logos, (d. i. des Wortes); daher hat auch der Genuß derselben keinen objectiven Nutzen, wie die Einfältigern wähnen, sondern ist lediglich durch die Gesinnung des Empfängers bedingt. „So wie nicht das, was in den Mund eingeht, den Menschen verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Verunreinigendes gehalten wird, so heiligt auch das, was zum Mund eingeht, den Menschen nicht, obgleich von den Einfältigen der sogenannte Leib des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird; und wie nicht die Speise, sondern das Gewissen dessen, der sie mit Zweifel genießt, den Essenden verunreinigt, und wie für den Ungläubigen und Unreinen Nichts rein ist, zwar nicht an sich, sondern wegen seines Unglaubens und seiner Unreinigkeit: so heiligt auch das, was durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligt ist, nicht für sich selbst (οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ); denn sonst müßte es auch den, der unwürdig das Brod des Herrn ist, heiligen; was doch nach 1 Cor. 11, 30. keineswegs der Fall ist. Es nützt also nur dann dem Genießenden, wenn es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen empfangen wird; — und so entgeht uns weder durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweiheten Brode an und für sich, irgend Etwas, noch gewinnen wir durch das Essen an sich irgend Etwas; sondern die Ursache des Verlustes ist die Schlechtigkeit und die Sünde, die Ursache des Gewinnes ist die Gerechtigkeit und die gute Gesinnung. Das irdische Brod an und für sich ist von allen übrigen Speisen nicht verschieden, und erleidet denselben Prozeß, wie sie, in dem Leibe des Menschen [m]).

l) ἄρτους ἐσθιόμεν, σῶμα γινομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγιόν τι, καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ἁγίου προθέσεως αὐτῳ χρωμένους.

m) a. a. O. 14. οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγῶν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστεροῦμεθα ἀγαθοῦ τινος· οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι κ. τ. λ. — Eine armselige Vorstellung vom heiligen Abendmahl!

Anmerkungen.

Zu S. 8. Z. 6. v. u. — Diesen relativen Nutzen der Häreſie hat man von jeher in der chriſtlichen Kirche anerkannt, ohne deßhalb ihre Verwerflichkeit und Schädlichkeit zu läugnen. Origenes ſagt ſelbſt zu 4. Moſ. 16, 39. (Homil. in Numer. IX, 1.) Evidentior ex ipsa comparatione cum haereticis sententiis apparebit impietas. Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio turpescat, sed exercitiis elimetur. Propter hoc denique et Apostolus dicebat: oportet autem haereses esse, ut probati quique manifesti fiant inter vos. Cum enim fides ecclesiastica velut aurum coeperit refulgere et praedicatio ejus ut argentum igne probatum resplenduerit: tunc majore cum turpitudine et dedecore haereticorum voces obscuri aeris vilitate sordebunt etc. Das Licht wird durch den Gegenſatz der Finſterniß gehöhen; allein dieß gereicht dem Irthum nicht zur Entſchuldigung. — Auf den Vorwurf des Celſus, daß die Chriſten in eine Menge ſtreitender Partheien, die faſt nichts als den Namen mit einander gemein hätten, zertheilt ſeyen, antwortet er: Je trefflicher und heilſamer eine Erſcheinung ſey, deſto gewiſſer rufe ſie mannigfaltige Partheiungen und Differenzen hervor: ſo ſeyen durch die Philoſophie, welche die Wahrheit und die Erkenntniß des Seyenden verheiße, viele einander bekämpfende Schulen der Hellenen entſtanden, ſo habe die verſchiedene Auslegung der altteſtamentlichen Schriften manche Partheien unter den Juden hervorgerufen und daſſelbe ſey auch dem Chriſtenthum begegnet. Das Beſtreben, die Geheimniſſe des Glaubens zu ergründen, mußte nothwendig eine Mannigfaltigkeit ſubjectiver Anſichten und eine Verſchiedenheit in der Auffaſſung und Erklärung der heiligen Schrift erzeugen; daraus entſtanden dann mehrfache Häreſien unter den Chriſten, die bey aller Differenz im Einzelnen dennoch ſämmtlich die gemeinſame Überzeugung von der Gött-

lichkeit der heiligen Schrift und der Vortrefflichkeit ihres Inhalts theilen. Und dieß kann dem Christenthum selbst so wenig zum Tadel gereichen, als die Meinungsverschiedenheit unter den Ärzten der Arzneiwissenschaft, oder die Menge philosophischer Schulen der Philosophie selbst zum Vorwürf gemacht werden kann. c. Cels. III, 12. 13. — Offenbar hat hier Origenes in seinem apologetischen Eifer Wahres und Falsches durcheinander gemischt. Der Inhalt der geoffenbarten Wahrheit ist so unendlich reich, und bietet der Betrachtung so viele Seiten dar, daß allerdings selbst auf dem Boden jenes gemeinsamen Glaubens immer eine Mannigfaltigkeit einander ergänzender Auffassungsweisen erwachsen wird und muß; das göttliche Licht bricht sich, von dem menschlichen Geiste aufgenommen, in tausendfachen Strahlen — und es ist gewiß nicht gut, wenn hier die Grenze zu eng gezogen wird. Allein daraus folgt noch lange nicht die Nothwendigkeit der Häresie; denn dort ist es doch immer dasselbe Eine Licht und dieselbe Eine Wahrheit, die sich nur in mannigfachen Formen darstellt; die Häresie aber ist der Widerspruch und der Gegensatz gegen die Wahrheit, und hat deßhalb einen ganz andern Grund: nämlich die Verkehrtheit des menschlichen Geistes und die Sündhaftigkeit des menschlichen Herzens. — Origenes selbst erkennt an andern Stellen diesen Unterschied an; ja er hält den Irrthum in der Lehre für noch gefährlicher und strafbarer, als den Irrthum im Leben und warnt deßhalb aufs Nachdrücklichste vor jenen falschen Propheten, die in Schafskleidern einhergehen, inwendig aber reißende Wölfe sind. (z. B. in Ezech. III, 3. Comment. in Matth. Ser. 33.). Man soll sie mit Liebe und Ernst zu bekehren suchen; und wenn dieß nicht gelingt, nach dem apostolischen Gebote Tit. 3, 10. ihre Gemeinschaft meiden, jedoch niemals mit andern Waffen, als mit denen des Geistes gegen sie kämpfen. c. Cels. V, 63 ff. — Über seine Milde gegen Andersdenkende s. Neander K. G. 1. Absch. 3. S. 790.

S. 10. Trefflich sagt hierüber Sartorius: Diejenigen verkennen geradezu die bedeutendsten Fortschritte der Christenheit, welche nicht anerkennen, daß sie im Lichte der göttlichen Offenbarung durch eine Entwicklung von 1800 Jahren unter den größten geistigen Bewegungen zu Resultaten gelangt sey, welche sich auf dem ewigen Grunde des Wortes Gottes jedem aufrichtigen Forscher von Neuem als göttliche Wahrheit bewähren und immer tiefer begründen. Diejenigen machen nicht Fortschritte, sondern die weitesten Rückschritte, welche die stete Arbeit des göttlichen Geistes an dem menschlichen Geschlechte für so vergeblich halten, daß sie immer erst von vorne anfangen zu müssen,

erst jetzt die Wahrheit erfinden zu müssen glauben. Die Wahrheit ist vorhanden in der Kirche Christi, welcher er selbst den Geist der Wahrheit verheißen, so sie treu an seinem Worte bleibt, wie die evangelische Kirche thut. — Wahrer Fortschritt ist nur da, wo man auf dem wahren Wege bleibt. Hirtenbrief. —

S. 14. Der kirchlich dogmatische Sinn — wie ihn Baumg. Crusius D. Gesch. S. 186 nennt; dieser bestand aber nicht, wie es hier heißt, darin: „daß man Begriffe und Lehren nun allmählich immer mehr über die praktische Bedeutung des Christenthums hinaufsetzte, ferner in dem Verlangen nach gewissen bestimmten Lehrformen und Glaubensregeln," sondern darin, daß man anfing, den Inhalt der christlichen Lehren scharf und bestimmt aufzufassen, woraus dann von selbst die Glaubensregeln sich bildeten. Noch weniger bestand er darin: „daß man das Praktische des Christenthums ausschließlich auf die Lehre gründete;" denn darauf ruhte es schon ursprünglich ganz fest und sicher, sondern darin, daß man den nothwendigen Zusammenhang beyder zu erkennen und nachzuweisen suchte. Nur konnte gerade das 2te und 3te Jahrhundert in letzterer Hinsicht wenig leisten, weil es die Principien der heidnischen und christlichen Ethik vermischte. Harleß. Theol. Encyk. u. Meth. S. 71 ff. — Vgl. übrigens hier Marheinecke, Symbolik. Bd. 1 S. 56 ff.

S. 31. unten. In früherer Zeit, wo Hieronymus noch ein Verehrer des Origenes war, schrieb er über ihn: der Bischof Demetrius verdammte ihn, die Stadt Rom trat diesem Urtheil bey und hielt gegen ihn ein Concilium, nicht wegen der Neuheit seiner Lehre, nicht wegen einer Ketzerei, wie jetzt die wüthenden Hunde sich gegen ihn verstellen, sondern weil sie den Ruhm seiner Beredtsamkeit und Wissenschaft nicht vertragen konnten, und sobald er den Mund aufthat, für stumm gehalten wurden. — Späterhin aber sagt er: Origenes ist ein Ketzer. Opp. Tom. IV, p. 63 u. 275. ed. Mart.

S. 31—34. Vgl. Mosheim Comm. de reb. chr. a. C. M. gestis p. 608 ff. Schröckh K. G. Bd. 4. 27 ff. Neander K. G. 1 Bd., der die ganze Geistesrichtung des Origenes am tiefsten erfaßt, und am schönsten gewürdigt, nur aber aus zu großer Vorliebe ihn zu hoch erhoben, und in seine eigene Individualität verklärt hat. — Baumg. Crus. D. G. S. 211.

S. 39. Z. 17. anschließt; — Ergänze: und doch zugleich unter dieser einfachen Form für die tiefer Sehenden die höchsten Wahrheiten und tiefsten Geheimnisse verbirgt.

S. 40. Z. 6. Daſſelbe in Beziehung auf Moſes und die griechiſchen Philoſophen. c. Cels. I, 18.

S. 43. ad n. 1) vgl. Comm. in Matth. Ser. §. 27. Arbitror sicut Christus celatus venit in corpore, ut a carnalibus quidem speciem corporis ejus adspicientibus, et non virtutes considerantibus, homo videretur, a spiritalibus autem non speciem corporis attendentibus, sed opera virtutum ejus considerantibus, Deus intelligatur: sic est omnis scriptura divina incorporata, maxime autem Vet. Testamenti. — In propheticis dictionibus est animadvertendum, ut narratio quidem eorum, secundum historiam simplicem, sit corpus; spiritalis autem sensus, et ipsa scripturarum intima veritas sit anima et spiritus, qui inhabitat in narrationibus simplicioribus secundum historiam. ſ. Beyl. I.

S. 53. Z. 8. Über die große Bedeutung dieſer Häreſien ſ. beſd. Schleiermacher's Glaubenslehre 1. B. S. 137. —

S. 62. Marheinecke in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik. Jahrg. 1832. Nr. 86.

S. 67. n. 1, Vgl. Ullmann, de Beryllo Bostreno ejusque doctrina Commentatio. Hamburg 1835.

S. 80. Z. 1. Sehr richtig beſtimmt demnach Origenes den Begriff der Häreſie, als die Negation der, von der Kirche feſtgeſtellten, Glaubensſätze und als den Widerſpruch gegen dieſelben. Ihre wichtigſten Momente ſind ihm 1) die Marcionitiſche Trennung des Alten und Neuen Teſtaments, des Geſetzes und des Evangeliums, des im Alten Bunde ſich offenbarenden Gottes und des Vaters unſeres Herrn Jeſu Chriſti; 2) die Ebionitiſche Irrlehre, welche die wahre Gottheit, 3) die Doketiſche, welche die wahre Menſchheit des Erlöſers läugnet; 4) der Monarchianiſche Irrthum, der die ſelbſtſtändige Exiſtenz und Präexiſtenz des Logos negirt (in ſeinen verſchiedenen Modificationen), 5) die Gnoſtiſche Annahme zweier grundverſchiedener Gattungen von Weſen, verbunden mit Läugnung der Willensfreiheit und der Sittlichkeit, 6) die Behauptung eines abſoluten göttlichen Rathſchluſſes, wodurch ein Theil der Geſchöpfe zum Verderben beſtimmt wird. — Wer einen oder den andern dieſer Irrthümer bekennt, hört auf, der Kirche anzugehören und iſt ein Ketzer. Fragment aus dem Comment. über den Brief des Titus, bey Pamphylus in der Apologie (Opp. T. IV. 659) wozu Neander, K. Geſch. 1 Bd. 3 Abth. S. 677).

S. 85 Z. 10. Völlig ungegründet ist die Behauptung Mosheims a. a. O. p. 608: neque enim Origenes idem ubique sentit, verum diversis locis et temporibus tam diversa ratione de rebus gravissimis differit, ut mutasse animum viri, neque sentiendi eum leges ferre voluisse, manifestum est; im Gegentheil, wie die Gedanken des Orig. über die res grav. in einem innern großartigen Zusammenhang stehen, so stimmen auch seine Schriften aus früherer und späterer Zeit wohl zusammen, und wenn er selbst — wie Mosh. a. a. O. 609 erwähnt — in einem Brief an den Bischof Fabianus erklärt hat, er erkenne jetzt Manches nicht mehr an, was er in dem π. ἀρχ. vorgetragen, so können dieß doch nur unwesentliche Einzelheiten gewesen seyn; denn die Grundzüge seines Systems sind immer dieselben geblieben.

S. 99. Bekanntlich fügt Orig. seinen kühnsten philosophischen Hypothesen häufig die Bemerkung bey: er wolle sie nicht als eigentliche Lehrsätze, sondern nur als subjective Ansichten, als hingeworfene Vermuthungen angesehen wissen, und überlasse es der Einsicht seiner Leser, das Richtige zu finden z. B. de Princ, I. 6, 1. Was Kirchl. Lehre sey, habe er in der Einleitung angegeben, nunc autem disputandi specie magis, quam definiendi, prout possumus, exercemus. II. 6. 2; von der Menschwerdung: de quo, nos ea, quae fides nostra continet, — paucissimis proferemus, suspiciones potius nostras, quam manifestas aliquas affirmationes in medium proferentes. ib. 3, 6 u. I. 8, 4. (Pamphyl. in Apolog. p. 44). Vg. in Joh. XIII, 22 und den häufigen Gebrauch des τάχα und ἴσως, worauf schon Wetstein (Epist. Orig. ad Afr.) aufmerksam gemacht hat. — Die Vertheidiger des Orig., Pamphil, Huet und Mosheim (p. 607) legen auf diese Äußerungen ein großes Gewicht und entschuldigen damit seine auffallendsten Irrthümer; allein wie wenig auf solche Verwahrungen, die sich auch bey andern V. V. finden, zu geben sey, hat schon Photius Cod. 106 bemerkt; sie sind blos eine Art Entschuldigung für ihre Abweichungen von der Kirchenlehre (καταφυγὴ τοῦ μὴ λέγειν ἀρθῶς), was sich bey Or. um so deutlicher zeigt, da er nicht selten dieselben Lehren, die er an der einen Stelle durch die angef. Bemerkungen beschränkt, an andern mit großer Entschiedenheit vorträgt und rechtfertigt. — Für die Darstellung seines dogmat. Systems ist dieß daher nicht von Bedeutung.

S. 103 und 104. Ob Gott die οὐσία selbst, oder noch über die οὐσία erhaben sey, entscheidet Orig. in den angef. Stellen c. Cels VII, 38. VI, 64 nicht. Vergleicht man jedoch de Orat. 28, so sieht man deut-

lich seine Meinung. Er sagt hier nämlich, οὐσία im eigentlichen Sinne finde blos auf dem Gebiete des Körperlosen statt und sey die beharrliche, unveränderliche, intelligible Substanz, das νοητόν. Dieses νοητὸν ist das Wesen Gottes. Versteht man hingegen unter οὐσία das materielle Seyn, die ὕλη, das Substrat der einzelnen Dinge, so ist Gott der Schöpfer desselben und an Würde und Macht darüber erhaben. Vg. in Joh. XX, 16, wo er die unsichtbare und körperlose Natur, das wahre Seyn (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν) für das Göttliche erklärt.

S. 104. Z. 8. Wenn Celsus sagt, Gott könne nicht genannt werden, so ist dabey ein Unterschied zu machen. Will C. damit sagen, daß die Eigenschaften Gottes weder durch unsere Worte noch durch unsere Gedanken vollkommen ausgedrückt werden können, so hat er Recht. — Heißt aber Gott nennen nichts weiter, als einzelne Eigenschaften Gottes durch gewisse Namen bezeichnen, um dadurch zu einer theilweisen Erkenntniß seines Wesens hinzuleiten, so ist es nicht unpassend zu sagen, daß Gott nennbar sey. — Damit streitet es nicht, wenn Orig. anderwärts die völlige Erkennbarkeit Gottes behauptet; denn der verborgene Gott ist in dem Sohne offenbar. In diesem richtigen Sinn haben die meisten V. V. die Unbegreiflichkeit und Begreiflichkeit des höchsten Wesens zumal gelehrt.

S. 108. Z. 8 ff. Zu dieser schriftwidrigen und darum irrigen Behauptung ließ sich Origenes durch die entgegengesetzte, eben so irrige Ansicht Marcions, der die Güte und Gerechtigkeit als einander ausschließende Gegensätze betrachtete, verleiten. Vg. über dessen System Neanders Entwicklung der gnost. Syst. S. 276 ff. K. Gesch. Bd. 1. Abth. 2. S. 517. — Die Gründe, mit denen Or. die Lehre dieses Häretikers von einem dreifachen Prinzip, dem θεὸς ἀγαθός, dem δημιουργός und der ὕλη (oder dem πονηρός) bekämpft, sind diese: 1) Das Alte und Neue Test. sind nicht, wie Marc. will, zwei ganz verschiedene, unvereinbare Ökonomien, sondern sie stehen in der innigsten Verbindung, sie verhalten sich zu einander wie Anfang und Ende. Das Alte weist unverkennbar auf das Neue hin und das Neue kündigt sich als die Erfüllung des Alten an. — Die Evangelien sagen häufig von den Thaten Jesu, sie seyen geschehen, „auf daß erfüllet würde, was geschrieben ist durch den Propheten;“ Christus selbst erkennt die Aussprüche des Gesetzes als Gebote des Einen wahren Gottes an und legt ihnen deshalb fortwährende Geltung bey; er beruft sich wiederholt auf das Zeugniß Mosis, und redet überhaupt so von seinem himmlischen Vater, daß

man deutlich sieht, er meine keinen andern, als den Gott Abrahams, Is. und Jak. 2) Der angebliche Unterschied zwischen dem A. Tstl. gerechten, und dem N. Tstl. gütigen Gott läßt sich durchaus nicht in der Schrift nachweisen; im Gegentheil, der Gott des A. T. erscheint häufig — nach dem Wortsinn der Schr. — als ungerecht, wenn er z. B. durch Sündfluth und durch andere Gerichte die Gottlosen straft und doch wieder andere eben so grobe Frevler ungestraft ausgehen läßt, oder wenn er die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht; der Gott des N. Test. aber zeigt sich keineswegs immer und gegen Alle als gütig, sondern er straft, er droht, er vertilgt gleichfalls die Sünder und verheißt den Teufeln und seinen Engeln das ewige Verderben. In vielen Gleichnissen des N. Tsts. wird seine Gerechtigkeit eben so nachdrücklich, als im A. geschildert, ja es wird ihm hier (z. B. Matth. 20. Luc. 19.) wie dort ein Zorn und ein leidenschaftlicher Unwille zugeschrieben. — Dagegen nennt das A. Tst. den Weltenschöpfer unzählige Male den gütigen, barmherzigen und gnädigen Gott, so wie umgekehrt der Herr bey Joh. zu seinem Vater sagt; Gerechter Vater, die Welt kennet dich nicht! — Bei dieser Argumentation stellt sich O. immer auf den exegetischen Standpunkt der Marcioniten, nach welchem die h. Schrift buchstäblich und wörtlich zu verstehen ist, und sucht von da aus die Widersprüche ihrer Lehre aufzudecken, zugleich aber auch die Nothwendigkeit der allegorischen Interpretation nachzuweisen.

3) Die Schriftstellen, auf welche sich die Anhänger dieses Systems berufen, bes. Joh. 1, 18, beweisen nichts dagegen; denn in ihnen ist offenbar vom geistigen Sehen oder vom Erkennen die Rede, und dieß wird auch dem Moses nicht abgesprochen; mit leiblichen Augen aber ist Gott so wenig von den Vätern, als von dem Heiland gesehen worden, weil er ja sonst seinem Wesen nach sichtbar und körperlich seyn müßte. —

4) Die Annahme eines doppelten Princips ist völlig schriftwidrig und unterliegt dem Tadel, der überhaupt die gnostischen Träumereien trifft.

5) Endlich sind die Begriffe gerecht und gütig keineswegs ausschließend oder widersprechend, sondern sie fallen beyde unter den allgemeinern Begriff des Guten oder der Vollkommenheit zusammen. Diese, an sich richtige, Behauptung sucht jedoch Or. ziemlich sophistisch zu begründen, indem er von der Doppelbedeutung des griech. ἀγαθός — gütig und gut — ausgeht und demnach argumentirt: Selbst die Gegner geben zu, daß die Güte und die Gerechtigkeit eine Tugend sey, si ergo bonum virtus et justitia virtus est, sine dubio justitia bo-

nitas est. Si aliud est justum quam bonum, quoniam bono malum contrarium est, et justo injustum, sine dubio et injustum aliud erit quam malum: et sicut justus apud vos non est bonus, ita neque injustus erit malus: et rursum, sicut bonus non est justus, ita et malus non erit injustus. Cui autem non videtur absurdum, ut Deo quidem bono contrarius sit malus, Deo autem justo, quem inferiorem bono dicunt, contrarius nemo sit? etc. — de Princ. II. c. 4 u. 5. in Joh. XIX, 1. in Matth. XVII, 18. Fragm. in Exod. — Die nämliche Theorie über die Strafen ſ. bey Gregor von Nyſſa. Orat. catech. c. 26. 35.

S. 110. Eine wichtige, hieher gehörige Stelle des Or. hat uns Photius aus einer Gegenſchrift des Methodius (Cod. 235) aufbehalten: ὁ Ὠρ. ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ μόνῳ σόφῳ καὶ ἀπροσδεεῖ θεῷ τὸ πᾶν. Ἔφασκε γάρ, εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων· τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη, καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα, καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι· ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγωῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα· εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητὴς ἐστιν· ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν. εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μεταβέβληκε· τοῦτο γὰρ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. Οὐκ ἄρα δύνατον λέγειν, μὴ εἶναι ἀνάρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ τὸ πᾶν. — Auf ähnliche Weiſe hatte ſchon früher Hermogenes, wie Tertullian berichtet, ſeine Lehre von einer ewigen Materie zu begründen geſucht: Adjicit Hermas et illud: Deum semper deum, etiam dominum fuisse, nunquam non deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deus: si non fuisset aliquid retro semper, cujus semper dominus haberetur: fuisse itaque materiam semper deo domino. (Tert. adv. Hermog. c. 3). — Darauf hatte Tertullian erwiedert: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semet ipsum et in semet ipso, dominum vero non semper: diversa enim utriusque conditio: sed deus substantiae, illud divinitatis, dominus vero non substantiae sed potestatis: substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est deus: postea dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt, in quae potestas domini agerēt, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est domi-

nus. — Sic et dominus non ante ea, quorum dominus existeret, sed dominus tantum futurus, quandoque, sicut pater per filium — ita et dominus per ea, quae sibi servitura fecisset. — Mit ähnlichen Gründen suchte nun auch der angef. Methodius, in seinem Werke περὶ γενητῶν die Lehre des Orig. zu bekämpfen. Er sagt dagegen:

1) Gott müsse nothwendig als der wesentliche Inbegriff aller Vollkommenheit, als die absolute Fülle, als durchaus selbstgenugsam, und deßhalb auch, als durch Nichts außer ihm bedingt und von nichts Anderem abhängig gedacht werden, τὸ γὰρ αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἑαυτοῦ πλήρωμα ὄν, καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μόνον τέλειον εἶναι τοῦτο μόνον· was aber durch ein Anderes vollkommen ist, ist nicht an und für sich, nicht absolut vollkommen. Wäre nun Gott durch die Welt, die etwas Anderes, als er ist, vollkommen, wäre er erst durch das Vorhandenseyn derselben Schöpfer und Herr, reich und gütig geworden, so wäre er es nicht mehr durch sich selbst, also auch nicht mehr selbstgenugsam, und nicht mehr absvollkommen; somit hebt jene Lehre den Begriff der göttlichen Vollkommenheit auf.

2) Wenn nach Or. das Übergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott hervorbringe, so müsse auch das Übergehen vom Schaffen zum Nichtschaffen eine solche bewirken; nun habe aber Gott einmal aufgehört zu schaffen, als nämlich die Welt vollendet war, und Origenes selbst gebe nicht zu, daß er dadurch eine Veränderlitten habe: also müsse er auch zugeben, daß Gott durch den Anfang des Schaffens nicht verändert worden sey.

3) Was keinen Anfang des Daseyns hat, ist ungezeugt, ἀγένητον· was hingegen geworden ist, muß durch irgend eine Ursache geworden seyn und also einen Anfang haben. Ist nun die Welt mit Allem, was in ihr ist, von Gott zum Daseyn gebracht, so folgt: daß sie nachher hervorgebracht sey, da sie früher nicht war. Sie hat also einen Anfang genommen und ist somit endlich; denn unmöglich kann das, was durch einen Anfang des Werdens begrenzt ist, gleich unendlich mit dem Unendlichen seyn. (Im Folgd. wird dieß an dem Verhältniß einer Bildsäule zu dem Künstler noch weiter erörtert). — Die Lehre von einer ewigen Schöpfung ist also in sich selbst widersprechend.

4) Folgte daraus zugleich die Annahme einer präexistirenden Materie, die aber eben von den Vertheidigern jener Ansicht geläugnet wird. Phot. a. a. O. S. 302 ff. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese Einwendungen weder den Grundgedanken des Origenes, daß der abs. Voll-

kommene seine Vollkommenheit auch nothwendig offenbaren müsse, noch seinen Begriff einer ewigen Schöpfung treffen (Vg. Neander a. a. O. S. 556). Mir scheinen vielmehr seine Gründe für den natürlichen Verstand etwas Zwingendes zu haben, wie ich denn überhaupt glaube, daß jede tiefere, außerhalb des Christenthums stehende, Religionsphilosophie immer zu demselben Resultate hingetrieben werde. Denn sobald sie nur keinen todten, sondern einen lebendigen Gott an die Spitze ihres Systems stellt, so wird sie diesen nothwendig als in einer ewigen Manifestation seiner selbst, als in einer continuirlichen Evolution seiner Kräfte und seines Wesens begriffen denken, und darum auch eine Ewigkeit der Welt oder der Welten, in welcher er sich manifestirte, lehren müssen; und damit wird sich dann immer auch eine pantheistische Weltansicht verbinden, denn die so entstandene Welt kann nichts Anderes, als die manifestirte Gottheit — oder wie es Celsus ausdrückt, κόσμος, ὡς ἐκ θεοῦ γενόμενος, υἱὸς αὐτοῦ καὶ θεός, θεὸς δεύτερος, θεὸς γεγονώς (Orig. c. Cels. VI, 47) — seyn. Nur in der christl. Lehre von der Trinität liegt das Gegengewicht gegen solche Irrthümer; denn in so fern diese eine ewige Ur- und Selbstoffenbarung Gottes in dem Sohne und dem h. Geiste lehrt, bekräftigt sie einerseits das Wahre an jener Ansicht, und schließt zugleich andrerseits das Irrige daran, die behauptete Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung, aus. Origenes ist darum nur inconsequent, wenn er letztere annimmt; denn nachdem er bereits mit *denselben* Gründen die Nothwendigkeit der ewigen Zeugung des Sohnes bewiesen hatte, so war das Bedenken, daß Gott ohne das Vorhandenseyn einer Welt in sich verschlossen und unthätig sey, von selbst erledigt und die ganze darauf gebaute Deduction mußte als völlig überflüssig erscheinen. — Wenn übrigens Or. de Princ. II. 1, 4 sagt: non coaeternum Deo esse mundum, so bezieht sich dieß auf die materielle Welt; und wenn er anderwärts die Ewigkeit der Welt von der des Sohnes unterscheidet, so hat dieß darin seinen Grund, daß sie allerdings zwar nicht der Zeit, doch aber dem Begriffe nach später, als dieser ist. Denn sie ist durch ihn geworden.

S. 114. Hieraus ergiebt sich von selbst, wie irrig das ist, was Löffler a. a. O. 117 und Baumg. Cruſ. D. Gesch. S. 1009 sagt: „Bey Origenes ist der Logos nicht mehr persönlich gewordenes Attribut Gottes, sondern ein von Gott hervorgebrachtes Wesen, der προφορικὸς λόγος für die Weltschöpfung, daher wie die Allmacht Gottes eben mit der Welt entstanden. *Nicht dasselbe* war nach Origenes vorher in Gott; der Logos war vorher nur der Möglichkeit nach in Gott vorhanden gewe-

sen." — Die angef. Stelle de Princ. 2, 2, generat filium, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii pater est, et nihil in his anterius posteriusve intelligi potest, beweist gerade das Gegentheil; und welche Bedeut. δύναμις habe, erhellt aus S. 136.

S. 115 i). Diese Ausdrucksweise des O. hat eine fast kirchliche Geltung erlangt; sie findet sich wörtlich bei Dionysius von Alexandrien, bey Athanasius, bey den Gregoren und trug zur weitern Entwicklung des Begriffs einer ewigen Zeugung wesentlich bey.

S. 118 Z. 20 vgl. 126. Z. 22. Hier ist der Punkt, von welchem aus der Alexandr. Dionysius in der Polemik gegen Sabellius die Lehre des Orig. weiter fortbildete und, mit Verkennung des Unterschieds zwischen Zeugung und Schöpfung, auf den bedenklichen Irrthum gerieth, um dessentwillen er von dem Römischen Dionysius zurechtgewiesen wurde (Athanas. de sent. Dion. Alex.); die kirchliche Entwicklung des Begriffs der Zeugung hat sich hingegen an den S. 120 oben angef. richtigern Gedanken angeschlossen und ist besonders durch Athanasius vollzogen worden, der zugleich jenen Unterschied zwischen Zeugung und Schöpfung auf's gründlichste erörtete.

S. 122. Nicht leicht ist über irgend einen Punkt der Dogm. Gesch. so verschieden geurtheilt worden, als über die Origen. Lehre vom Sohne Gottes. Schon Pamphilus zählt in seiner Apologie (vom J. 309) unter den neun Beschuldigungen, die damals bereits gegen Or. erhoben wurden, drei, den Sohn betreffende auf: Prima (criminatio) est illa, quod ajunt, eum innatum dicere filium Dei; secunda, quod dicunt per prolationem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venisse filium Dei dicere; tertia, quae his omnibus valde contraria est, quod dicunt eum, secundum Arteman vel Paulum Samos. purum hominem, id est non etiam Deum dicere Christum, filium Dei. Es zeigt sich jedoch leicht, daß diese Beschuldigungen auf einzelnen mißverstandenen Ausdrücken des Or. beruhen, auch hat ihn schon Pamphilus am a. O. hierüber hinlänglich gerechtfertigt.

Wichtiger ist der Vorwurf der Hinneigung zum Arianismus, der dem Orig. häufig gemacht wurde. Zwar weist ihm selbst der große Athanasius eine ehrenvolle Stelle unter den Zeugen der Wahrheit an, (περὶ δὲ τοῦ ἀϊδίως συνεῖναι τὸν λόγον τῷ πατρί, καὶ μὴ ἐτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ πατρὸς ἴδιον αὐτὸν εἶναι, ὡς εἰρήκασιν οἱ ἐν τῇ συνόδῳ, ἐξέστω πάλιν ὑμᾶς ἀκοῦσαι παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ὠριγένους de Decr. Syn. Nic. c. 27); die berühmten Kirchenlehrer Didymus, Basilius und die beyden Gregore be-

trachten ihn als eine Säule der Orthodoxie, und vertheidigen seine Lehre gegen Mißverständnisse; Sokrates versichert ausdrücklich, daß ihn keiner seiner Gegner in Betreff der Trinität eines Irrthums beschuldigt habe (Hist. Eccl. VI, 13 IV, 25. 26) und selbst die Arianer haben sich, wenigstens am Anfang des Streites, erweislich nicht auf ihn berufen. — Allein schon Epiphanius schilt ihn in einem Brief an den Bischof Johannes (Tom. II. p. 310 ed Petav.) „den Vater des Arius und überhaupt aller Häresien" (Vg. Haeres. 64) und bald nachher beschuldigte ihn auch Hieronymus, daß er den Sohn zum Geschöpf, den h. Geist zum Diener erniedrigt habe. Apol. adv. Rufin. II. Dei filium creaturam, spiritum s. ministrum dicit. Vgl. besd. Epist. ad Avitum (bey Vallarsi Ep. 94). Ähnliches wiederholte auch in seinen Osterbriefen Theophilus, der ein so erbitterter Gegner des Orig. war, daß er einige seiner Anhänger in Ägypten mit Faustschlägen mißhandelt und laut bedräut hatte: Haeretice, anathematisa Originem (Palladius hist. Laus.); vor Allen aber der Kaiser Justinian in dem berühmten Brief an den Patriarchen Mennas von Jerus. (bey Mansi, ampliss. Collectio Concil. Tom. IX.) — Unter den spätern Kirchenhistorikern hat Baronius am ungünstigsten und unbilligsten über Or. geurtheilt und dadurch den Origenes defensus des Jesuiten Halloix hervorgerufen. Nach ihm erneuerte Petavius (Dogm. de Trinit. I. c. 4.) den Vorwurf: pessime illum de sanctae trinitatis mysterio, deque Filii dignitate statuisse und erklärte ihn für einen entschiedenen Vorläufer des Arianismus; womit im Allgem. der mildere Huet in seinen Origeniana übereinstimmt. — (Vg. II. p. 102. p. 252 ff.) Auf beyde gestützt untersuchte dann Alexander Natalis seine Rechtgläubigkeit aufs neue, und gelangte zu dem Resultate: Orig. divinae Christi naturae detrahit supremam illam divinitatem rerum universarum dominatricem — nec filium ejusdem esse existimavit cum patre dignitatis atque divinitatis — inferiorem patre in gradu divinitatis. Hist. Eccl. III. Dissert. XVI. art. 2. p. 713 ff. — Unbedeutend sind die Bemerkungen bey Cave Hist. lit. p. 112 ff. und Oudin, der den Alex. Natalis ausgeschrieben hat: Mosheim, Semler (Cap. sel. I. 398) und die meisten Neuern aber schließen sich an Huet an. Dagegen hat Orig. an Bull (defensio fid. Nic. c. 9. Opp. Or. IV. Anhang 339) und an de la Rue (in den Noten zu Huets Origen.) zwei gelehrte Vertheidiger gefunden, zu denen, obwohl in einer ganz andern Weise, auch Neander gezählt werden kann. — Diese Verschiedenheit der Urtheile darf uns jedoch nicht wundern, da sie in den scheinbaren Widersprüchen seines Systems begründet ist, nach welchem

man eben so wohl mit Petavius behaupten kann: quod et filium Dei summum dici Deum non patitur et inter factos Deos numerat, ac Verbum, i. e. λόγον ita comparari cum creaturis affirmat, quemadmodum cum λόγῳ ipso summus ac verus Deus, als mit Bull: Or. vere divinam, hoc est increatam, infinitam, incomprehensibilem, immutabilem Verbi et filii D. naturam declarat; nur irrten darin die Meisten, daß sie das pantheistische Verhältniß, in welches Or. die Kreaturen zu Gott setzt, übersahen und so den falschen Schluß machten: weil er den Sohn häufig den gewordenen Wesen gleichsetzt, so läugnet er auch seine Gottheit. (So besd. Alex. Nat. a. a. O. p. 713.)

Denn daß er diese durchweg behauptet hat, erhellt nicht nur aus den zahllosen Stellen, in welchen er den Sohn θεὸς λόγος, θεὸς und ὁ θεὸς ἡμῶν nennt, in welchen er ihm das göttliche Seyn, ὑπερβάλλουσαν καὶ μείζονα παντὸς τοῦ κόσμου θειότητα, θείαν φύσιν, οὐσίαν, c. Cels. 1, 60. 66. III, 41. VIII, 39. in Joh. VI, 17. X, 4. XIII, 25) zuschreibt, ihm die göttlichen Eigenschaften der Aseität, der Ageneste, der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Allmacht (c. Cels. IV, 14. 15. VI, 17. in Jerem. XIX) beylegt, und ihn als das vollkommene Ebenbild des Vaters, als den Inhaber der gesammten göttlichen Herrlichkeit bezeichnet (c. Cels. VI, 69. Hom. in Jerem. VIII, 2): es folgt aus dem ganzen Zusammenhang seines Systems, und ich halte es deßhalb gar nicht für unwahrscheinlich, daß er selbst den Ausdruck ὁμοούσιος gebraucht haben könne, (S. 118), ob er ihn wohl in anderer Hinsicht und a. a. Stellen entschieden verwarf. — Auch der lat. Text des π. ἀρχ. stimmt damit im Allgem. überein; denn auch dieser redet häufig von der aeterna et divina natura, von der divinitas et majestas des Sohnes; auch dieser schreibt ihm dieselben göttl. Eigenschaften, wie die griech. Schriften, zu und läßt ihn offenbar aus der essentia des Vaters gezeugt werden; s. S. 117 h) p. 120 ff. Selbst die bekannte Stelle de Pr. I, 2. 8, in der Or. das Verhältniß des Vaters zum Sohne mit zwei Statuen, einer größern und kleinern, welche jener vollkommen und durchgängig ähnlich sey membrorum habitu ac vultus lineamentis, specie ac materia, absque magnitudinis immensitate, schließt die Identität des Wesens nicht aus, und Rufin hätte gar nicht nöthig gehabt, ihr eine Beziehung auf die Menschwerdung zu geben; denn daß der Zusatz „comparatio sane de statuis etc.“ von ihm herrühre, leidet keinen Zweifel (Hier. ad. Avit). Hält man überhaupt fest, daß nach dem Or. System die von ihm behauptete Unter-

ordnung des Sohnes unter den Vater mit der Wesenseinheit beyder gar wohl bestehen könne, so finden die meisten Beschuldigungen seiner Gegner und viele scheinbare Widersprüche in seinen Schriften von selbst ihre Berichtigung; wie schon du Pin. a. a. O. p. 211 ganz richtig bemerkt hat: manifestum est, has loquendi formulas, quantumvis durae videantur seorsim consideratae, optimum habuisse sensum in libris Orig., qui nihil aliud intendebat, quam ut probaret, Patrem esse fontem et originem substantiae, bonitatis, sapientiae etc., filiumque eam ab ipso accipere. — Orig. non negat filium esse Deum, at inficiatur tantummodo, Deum esse ex se ipso, uti Pater αὐτόθεος dixit, patrem filio esse majorem, non quod crediderit, eos diversae esse naturae — sed quia filius divinitatem suam accipit a Patre, qui fons est divinitatis. Vg. de la Rue zu Huet's Origen. p. 109 ff. Indessen kommen auch Stellen vor, die so entschieden die Wesenseinheit des V. und S. zu läugnen scheinen, daß sie einer nähern Beleuchtung bedürfen. Sie haben jedoch fast sämmtlich eine polemische Beziehung auf die Gegner der Persönlichkeit des Logos, und es gilt deßhalb im Allgem. von ihnen, was schon oben S. 67. angemerkt worden ist. — Hieher gehören: in Joh. XX, 16 (S. 117), wo der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱόν, offenbar nur um der irrigen Folgerungen willen, die daraus gezogen werden konnten, bestritten wird; denn die Sache selbst läugnet Or. so wenig, daß er sie anderwärts geradezu behauptet. S. 119 ff. — Hieher gehört ferner in Joh. II, 6, wo Or. den Satz, μὴ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγ. πνεύματος κ. τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸν πατέρα, lediglich deßhalb bekämpft, weil ihm damit die Persönlichkeit des S. und h. G. aufgehoben zu seyn schien, und ebendas. 18, wo er die ähnliche Behauptung: τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, aus dem Grunde mißbilligt, weil er dadurch die absolute Erhabenheit des Vaters, als des Princips des Sohnes, gefährdet glaubte. Selbst die Stelle de Orat. 15: ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς wurde nur mit Unrecht auf arianische Heterousie gedeutet; denn Or. nimmt hier οὐσία gleichbed. mit ἰδιότης, wie er denn überhaupt im Sprachgebrauch noch sehr ungenau ist und bald οὐσία für ὑπόστασις und ὑποκείμενον braucht (c. Cels. VI, 71), bald von beyden unterscheidet (in Joh. X, 21); bald τὸ ἓν ὑποκείμενον mit ὑπόστασις verwechselt, bald es als das, den drei Hypostasen zu Grunde liegende, ihm entgegensetzt. Vg. in Matth. XVII, 14 mit in Joh. II, 2. 6. X, 21. und Huet Origen. p. 117. Selbst die Nicänischen Väter, wie Athanasius und Ba-

filius, pflegen noch häufig οὐσ. und ὑπ. zu verwechseln, während die Lateiner beydes gewöhnlich durch substantia bezeichneten, und der profane Sprachgebrauch jener Zeit gar keinen Unterschied zu kennen scheint; wenigstens sagt Hieronym. Ep. 57. ad Dam. tota saecularium literarum schola nihil aliud ὑπόστασιν nisi οὐσίαν novit.

Eben so wenig berechtigen die S. 118 angeführten, an sich irrigen Ausdrücke, in denen Orig. den Sohn γενητὸς nennt, auf Arianische Heterodoxie zu schließen; denn das γ. soll hier nur aussagen, daß der Sohn den Grund seines Seyns nicht in sich selber, sondern in dem Vater habe, was auch von allen Geschöpfen gilt, nur in ganz anderer Weise. S. 126. (Filio quidem commune est cum creatis rebus, sui principium ac originem habere: emanandi autem ex illo principio ac prodeundi ratio plane diversa. Huet. p. 131); das κτίσμα aber, das auch von Justin. ad. Mon. dem Or. zum Vorwurf gemacht wird, ist blos eine Reminiscenz an die bekannte Stelle aus den Prov. (Gieseler K. G. I. 1. Bd. 238). Ganz richtig faßt daher seinen Sinn Epiph. Haeres. 64, wenn er sagt: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τοῦτον (υἱὸν) εἰσηγεῖται, κτιστὸν δὲ ἄμα, Hieronymus hingegen thut wie überall, so auch Epist. ad Avit. c. 1. der Sache zu viel, wenn er ihm die Lehre: Christum filium Dei non natum esse, sed factum, Schuld gibt; denn letzteres hat Orig. nirgends gesagt. — Wie weit er sich ehrerbietet dieses irrigen Subordinationism. immer noch von den Arianern unterscheidet, liegt am Tage: eo itaque discrepabat ab Origene Arius, quod hic diceret filium esse factum ἐξ οὐκ ὄντων, et cum antea non esset, ille paternae substantiae effluvium esse ab aeterno manans et patri coaeternum.

Dagegen scheinen nun zwar diejenigen Stellen zu sprechen, in denen Or. ausdrücklich sagt, daß der Sohn durch den Willen des Vaters erzeugt sey. S. 117, 118, bes. 119; allein, abgesehen davon, daß die meisten derselben nur zur Abwehr sinnlicher Vorstellungen dienen sollen, so zeigt de Pr. I, 2. 9. S. 118 (welche Stelle viel zu eigenthümlich ist, als daß sie dem Verdacht einer Verfälschung unterliegen könnte) deutlich, daß hier der Wille eben die göttliche Kraft, die Δύναμις selbst ist; denn es heißt ausdr. zu Sap. 7, 25. 26. Vapor virtutis Dei est sapientia; hujus ergo totius virtutis tantae et tam immensae vapor et, ut illa dicam, vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute, velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur. Efficitur igitur virtus altera in sua proprietate subsistens, vapor quidam

primae et ingenitae virtutis Dei, hoc quidem quod est inde trahens: non est autem, quando non fuerit. — Daſſelbe ſcheint ſich zu ergeben, wenn man in Joh. XIII, 34 mit 36 vergleicht; denn dort heißt es: der Sohn werde vom V. ernährt, d. i. er erhalte ſein Weſen von ihm; hier: die Nahrung, die er empfängt, ſey der göttliche Wille. — Daraus erklärt ſich auch die Stelle c. Cels. VIII, 12 (S. 124), die Huet für ſo bedenklich hielt, de la Rue aber in den Anm. ſchon gut vertheidigt hat. p. 116. — Übrigens hat dieſe ganze Ausdrucksweiſe nichts Auffallendes; ſelbſt Athanaſius c. Ar. Or. 3, 4. nennt den Sohn βούλα καὶ βούλημα τοῦ πατρός, Gregorius von Nyſſa αὐτὸς (υἱὸς) τοῦ πατρὸς θέλημα con. Eunom. 7; Cyrill (L. II. in Joh.) τὸ ζῶν τε καὶ ἐνυπόστατον θέλημα τοῦ πατρὸς τουτέστι ὁ υἱός und Hilarius ſagt: quod autem dictum est, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum, non habet calumniam. Über den Sinn dieſer Formeln vg. Petav. dog. de trinit. VI, c. 8. Ullmann, Greg. v. Naz. S. 367.

Eine ganz andere Bewandtniß hat es hingegen mit der Beſchuldigung des Hieronym. ad Avitum: zum 1. B. περὶ ἀρχῶν, Filium, Orig. scripsit, qui sit imago invisibilis patris, comparatum patri, non esse veritatem (wofür Auguſtin de haeres. 43. p. ſogar geſetzt hat, patri collatus, mendacium) apud nos autem, qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri — Deum patrem esse lumen incomprehensibile, Christum, collocatione Patris, splendorem esse perparvum, qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur. — Deum p. omnipotentem appellat bonum, et perfectae bonitatis: filium non esse bonum, sed — imaginem bonitatis, ut non dicatur absolute bonus; — dann aus dem 4. B. quod comprehendat pater filium, sed filius non comp. patrem — in cognitione patrem filio esse majorem, dum perfectius et purius a semetipso cognoscitur quam a filio; denn dieſe Beſchuldigung gründet ſich wirklich auf eine Reihe von Stellen, ſowohl in dem π. ἀρχ. I, 2, als in den übrigen Schriften des Or. S. 125. N. kk). — Während er nämlich einerſeits den Sohn als das vollkommene Ebenbild des V. betrachtet, nennt er ihn andrerſeits, wie de Princ. I, 2, in Joh. XIII, 25, das kleinere Bild, welches zwar im Verhältniß zur uns, nicht aber zum V., das abſ. vollkommene ſey; während er ihn ſonſt ganz conſequent als die abſol. Wahrheit, als das Urlicht betrachtet, S. 138 ff., und ihm eine völlige gleiche Erkenntniß mit dem Vater zuſchreibt, ſagt er in Joh. II, 18., c. Cels. V, 10 u. 11, der Vater ſey, als das wahre

Licht, vorzüglicher, denn der Sohn, welcher blos das Licht sey; in Joh. XXXII, 18, die γνῶσις und die θεωρία des V. sey größer und umfassender, als die im Sohne. S. das Fragm. de Pr. IV, 35: εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων τί ἐστιν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱόν· ἄλλος δέ τις ζητήσει, εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογένους· καὶ ἀποφαίνεται ὅτι τὸ εἰρημένον „ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶν“ ἐν πᾶσιν ἀληθές· ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ, ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. Ferner Hier. ad Avit. p. 678: pater in cognitione major; de Princ. I, 2. 6. filius, qui est imago invisib. patris, comparatus patri non est veritas: apud nos autem — imaginaria veritas videtur; (nach der verbesserten Übersetz. des Hieron.; denn Rufin hat hier offenbar den ursprünglichen Sinn verfälscht: non vor veritas weggelassen und hinzugesetzt: quantum ad nos, imago est, per quam cognoscimus patrem.) Vg. d. Stelle bey Photius. Cod. 117. p. 92: ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ὡς πρὸς ἐκεῖνον, οὐκ ἔστιν εἰκών, καθ' ὃ εἰκών, οὐκ ἔστιν ἀλήθεια· (Huet, Orig. 127 ff.) θέλημα τοῦ πατρὸς σοφώτερον παρὰ τὸ βούλημα τοῦ υἱοῦ. Exhort. ad Martyr. — Während er sonst den Sohn als das absolut Gute bezeichnet, so erklärt er dagegen in Matth. XV, 10, der Sohn sey zwar ἀγαθός, aber nicht im höchsten Sinne, nicht κυρίως ἀγαθός, dieß sey allein der V.; der Sohn sey nur das εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, und verhalte sich zu uns auf eine ähnliche Weise, wie der Vater (der größer ist) zu ihm. — (Das Nämliche stand ohne Zweifel in der von Rufin corrumpirten Stelle de Princ. I, 1, 13. Vg. Schnitzer S. 39 und Hier. ad Avit.) — Eben so nennt er auch einigemal den Sohn in Beziehung auf die Macht geringer als den V., während er sonst beyde hierin gleichsetzt. —

Die Differenz in diesen Stellen ist augenscheinlich; sie mildert sich zwar in etwas, wenn man sie sämmtlich mit du Pin, s. S. 280, auf Einen Grundgedanken zurückführt, aber völlig auflösen läßt sie sich nicht; und alle Versuche, die Prud. Maran, Bull und Nue deßhalb machten, erscheinen als gesucht und gezwungen. Wir müssen sie also stehen lassen und bekennen, daß hier Or. mit sich selbst im Widerspruch befangen ist, und dieß hat eben in seiner noch sehr mangelhaften Auffassungsweise des ganzen Verhältnisses zwischen dem Vater und Sohn seinen Grund. Indem er nämlich jenen ausschließlich als das Absolute, für sich Seyende, diesen als das Abgeleitete, jenen als die Quelle, diesen als den Ausfluß, jenen als das Urbild, diesen als das Nachbild betrachtete: konnte er

leicht dahin kommen, ihn in jeder Beziehung als geringer zu ſetzen und und dafür die angef. Ausdrücke zu gebrauchen. — Indem er aber andrerſeits, und richtiger, den Sohn als den objectivgewordenen Gedanken Gottes — gleich, mit dem Weſen Gottes — und daher ſein Weſen eben als dieſes, als die ὑπόστασις τῶν ἐνεργημάτων τοῦ θεοῦ, begriff, ſo mußte er ihn auch conſequenter Weiſe als die abſ. Vernunft, als die abſ. Wahrheit, das abſ. Leben ꝛc. anſehen. Dieſe Auffaſſungsweiſe (wie ſie v. S. 129—144 dargeſtellt iſt) iſt die eigentliche und eigenthümliche des Or.; denn ſie hängt genauer mit ſeinen oberſten Grundſätzen zuſammen; ſie entſpricht dem ganzen Zuſammenhang ſeines Syſtems und dem Begriff des Logos, wie er ihn gewöhnlich entwickelt; ſie iſt die vorherrſchende; ſie kommt vorzugsweiſe da vor, wo er rein dogmatiſch und didaktiſch verfährt, z. B. in Joh. I, 1, während jene meiſt in ſolchen polemiſchen Stellen ſich findet, in welchen er die Gegner des hypoſtatiſchen Unterſchiedes zwiſchen V. und S. bekämpft, — und ſchließt ſich endlich näher an die Neuplaton. Auffaſſung des ὄν und νοῦς an, welcher er, wie Beyl. 2. zeigt, folgt.

S. 130, n. uu.). Hiezu bemerkt ſchon Petavius, Dogmata c. a. O. c. 4. n. 4. In Verbo et filio Dei proprietates multas, easque diſtinctas inesse putat Orig., ut minime sit simplex, uti est pater — divinum Verbum multiplicibus contextum proprietatibus asserit, und weiſt zugleich aus dem Zuſammenhang nach, daß die hieher gehörigen Stellen nicht (wie auch Huet will) auf ſeine Menſchheit bezogen werden dürfen. Nur irrt er darin, daß er dadurch die Weſens-Einheit des Sohnes gefährdet glaubt.

S. 139. Wenn Hieron., Epiphanius u. A. dem Or. die Lehre aufbürden, daß der Sohn den Vater nicht ſehen könne, ſo beruht dieß auf einem groben Mißverſtändniß. Allerdings ſcheint dieſe Äußerung de Princ. I. 1, 8 im griech. Text geſtanden zu haben, allein Or. wollte damit nur das ſinnliche Sehen ausſchließen, was in Beziehung auf die körperloſe, intellektuale Natur nicht ſtatt finden kann, keineswegs das geiſtige Sehen, oder das Erkennen. Vg. II. 4, 3 aliud est videre et videri, et aliud nosse vel cognoscere et nosci; — videre et videri corporum res est — incorporeae vero naturae et principaliter intellectuali nihil aliud convenit, nisi nosse vel cognosci.

S. 144. Vom h. Geiſt. — Die Hauptſtelle über den h. Geiſt, de Princ. I. 1, 3. ſcheint mir durch Rufin bedeutende Änderungen und Interpolationen erfahren zu haben. Hieher rechne ich vor Allem die häufige Erwähnung der Trinität, die ſich ſonſt nur ſelten bey Or.

findet n. 4 u. 5; die völlige Gleichstellung des Sohnes und des h. Geistes, während er sonst beyde einander unterordnet S. 147, und die Behauptung: neque enim putandum est, quod etiam Spiritus s. filio revelante cognoscit 4., die sowohl den Stellen S. 146 c, als dem ganzen Verhältniß des Sohnes zum Geiste, wie es Or. sonst überall entwickelt, widerspricht. — Ferner erhellt aus einer Äußerung Rufins selbst (de adulter. libr. Orig.), daß er n. 3. die Worte: ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγ. πνεῦμα κτίσματά εἰσιν weggelassen (vg. Schnitzer S. 43) und aus Photius Cod. 8, so wie aus den Fragm. bey Justinian und Hieron., daß er die ganze Stelle n. 5, in welcher Orig. die Wirksamkeit des h. Geistes blos auf die Heiligen beschränkte (s. S. 126. 148. 150) entstellt habe, während ebendas. n. 8 der ursprüngl. Text stehen geblieben ist. — Ähnlich wie Orig. lehrte späterhin auch sein Verehrer Pierius vom h. Geiste: ὑποβεβηκέναι αὐτὸ (τὸ ἅγ. πν.) τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀξίας, nach Phot. Cod. 119.

S. 150. Es ist noch neuerdings behauptet worden, daß sich bey Or. das Wort τριὰς noch nicht finde, und daß deßhalb alle Stellen in den π. ἀρχ., wo es vorkommt, als interpolirt anzusehen seyen. Allein dieß ist irrig. Denn es findet sich wirklich an mehreren entschieden ächten Stellen. So in Joh. VI, 47. s. S. 260. τό — — πηγή — oder, wie es Basilius in seinem Buche vom H. Geist mit einer unbedeutenden Veränderung widergibt: Ὡριγ. φασὶ ὅτι τὸ τοῦ ὕδατος λυτρὸν σύμβολον τυγχάνει καθαρσίου ψυχῆς· — οὐδὲν δὲ ἧττον καὶ καθ' ἑαυτὸ, τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θεότητι τῆς προσκυνητῆς τριάδος διὰ τῆς δυνάμεως τῶν ἐπικλήσεων χαρισμάτων ἀρχὴν ἔχει καὶ πηγήν. Gleicherweise wird in Matth. XV, 31 nicht nur das Leben des Vaters, Sohnes und h. Geistes völlig paralleliſirt, sondern ausdrücklich der Trinität, τῆς ἀρχικῆς τριάδος, erwähnt; vg. Sel. in Psalm. XVII. Vol. II. p. 607; wo es heißt: Es ist gut, daß die Grundvesten der Erde erbeben, ἵνα θεωρηθῇ ἡ ἁγία τριάς, ἥτις ἄρχεται τῶν κτισμάτων. u. Sel. in Psalm. CXLIV, 3 ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας τριάδος. Opp. Vol. II. p. 844. Ein noch bestimmteres Zeugniß enthielte die St. Sel. in Psalm. CXXII. (p. 123), denn nachdem hier V., S. u. G. erwähnt sind, heißt es weiter: τὰ δὲ τρία κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστιν· οἱ γὰρ τρεῖς τὸ ἓν εἰσι; — eine offenbare Remiscenz an 1 Joh. 5, 7. — allein ob sie wohl in den Catenen der Väter, woraus sie genommen ist, einstimmig dem Or. zugeschrieben wird, so getraue ich doch nicht, sie für entschieden ächt zu halten, da die Glaubwürdigkeit der Cat. immer zweifelhaft bleibt, und im Arianischen Streit ihrer nirgends Erwähnung

geſchieht. — Erwägt man dazu, daß Orig. die Einheit der drei Hypoſtaſen offen ausſpricht und alſo jedenfalls das Dogma, um das es ſich hier handelt, bekennt; daß er an mehreren unverdächtigen Orten das den drey Perſonen Gemeinſame eben als das göttl. πνεῦμα bezeichnet, z. B. Homil. in Jerem. VIII, 1. XVIII, 9. in Rom. VI, 13; und daß er wiederholt die berühmten Worte Platons an Dionyſ. (ſ. oben S. 66. n. 1.) für eine Andeutung des chriſtlichen Geheimniſſes von der Trinität erklärt: ſo erſcheint es gewiß als übereilt, alle Stellen in der lateiniſchen Überſetzung des π. ἀρχ., wo der trinitas Erwähnung geſchieht, von vorne herein als Ruſiniſche Interpolationen verwerfen zu wollen. Vg. I. 2, 4. 7. II. 2, 2. 4, 3. 7, 3. IV. 18. 30 u. a. — Für entſchieden unächt halte ich dagegen Homil. in Exod. V, 3. IX. 3 trinitatis fides, ex qua dependet et per quam sustinetur omnis ecclesia. 4 in Jes. I, 4. unitas Deitatis in Trinitate. IV, 1. in Cant. Cant. p. 58. 84, idem namque ipse, qui ibi Trinitas propter distinctionem personarum, hic unus Deus intelligitur, pro unitate substantiae. in Jos. III, 2 in Rom. III, 11 VIII, 4. 5. 13 VII, 13 si filius Dei semper omnia dicitur, et Spirit. s. continere omnia memoratur, Deus autem pater est, ex quo omnia, evidenter ostenditur, naturam trinitatis et substantiam unam esse, quae est super omnia; denn hier haben offenbar Ruſin und Hieron. das Ihrige in den Text hineingetragen. Nur auf Homil. in Num. XII, 1. möchte ich einiges Gewicht legen. Or. fragt hier nämlich, warum es Prov. 5, 15 heiße: Trinke Waſſer aus der Quelle deiner Brunnen? und antwortete darauf alſo: Ego puto, quod scientia ingeniti patris unus possit intelligi puteus, sed et unigeniti filii ejus agnitio alius puteus intelligi debeat, alius enim a patre filius et non idem filius qui et pater, sicut ipse in Evangeliis dicit „alius est qui et testimonium de me dicit, pater.“ Et rursus tertium puto videri puteum posse cognitionem Spiritus sc. Alius enim et ipse est a patre et filio, sicut et de ipso nihilominus in Evang. dicitur „Mittet vobis pater alium paracletum, spiritum veritatis.“ Est ergo haec trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia et natura Trinitatis. Der letzte Satz mag allerdings von dem Überſetzer herrühren; allein alles Vorhergehende ſchließt ſich ſo genau an die zu erklärenden Worte aus den Prov. an, und trägt ſo entſchieden das Gepräge der Origen. Allegorie, daß ich es nicht für interpolirt halten kann; und auch ſo bleibt es immer ein wichtiges Zeugniß für ſeinen Glauben. Vg. Rom. IV, 9 am Ende.

S. 151. Photius Cod. 8. ἀνεγνώσθη Ὠριγενοῦς τὸ περὶ ἀρχῶν, wovon das erſte B. vom V., S. u. G. handelt, ἐν ᾧ πλείστας βλασφημεῖ, τὸν μὲν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι λέγων, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, καὶ δύναμιν μὲν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικῶν μόνον, τὸ δὲ πνεῦμα μέχρι μόνων τῶν σεσωσμένων.

S. 152. Den Grund, warum erſt hier der göttl. Allmacht Erwähnung geſchehen konnte, gibt Or. de Pr. 1. 2, 10 ſelbſt an: non potest anterior esse in Deo omnipotentis appellatio nativitate Sapientiae, quae est filius: per filium enim omnipotens est pater — Z. 22. vg. dagegen Augustin de Civit. XII, 18.

Über die Vielheit der Welten vg. Plutarch, de Oraculorum defectu. Cudworth. Syst. int. p. 291. Plotin. Enn. V, 5, 12 und die Widerlegung der Orig. Hypotheſe bey August. de civitate. XII, 18.

S. 154 u. 162. In ſeinen Erklärungen über dieſe obere, urſprüngliche Welt ſchwankt Or. Zuweilen betrachtet er platoniſch den Logos ſelbſt, in ſo fern er der Begriff der göttlichen Ideen iſt, als die Ideenwelt (S. 131) und die ſinnliche als deren Abbild; häufiger verſteht er darunter das Reich der, von Ewigkeit her geſchaffenen Geiſter. — In erſterer Hinſicht ſagt er: Sie ſey das Land des wahren, weſenhaften Seyns, die überſinnliche Welt, von welcher David in den Pſalmen, (Pſ. 148, 4) und Plato im Phädrus rede, wenn er ſagt: „Den überhimmliſchen Ort hat noch nie einer von den Dichtern beſungen. Er iſt aber ſo beſchaffen: Das farbloſe, geſtaltloſe, ſtoffloſe, wahrhaft ſeyende Weſen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beſchauer, um welches her das Geſchlecht der wahrhaften Wiſſenſchaft jenen Ort einnimmt.“ Dieſe Worte, bemerkt Orig., drücken ganz daſſelbe aus, was Paulus 2 Kor. 4, 17 von den überirdiſchen und überhimmliſchen Dingen äußert, und ſind ohne Zweifel von Plato aus dem A. Tſte., mittelbar oder unmittelbar, geſchöpft. c. Cels VI, 19. VII. 31. Mosheim. p. 624. — Ausführlich und tiefſinnig erklärt ſich Or. darüber in Cant. Cant. III. *): Der Apoſtel Paulus lehrt uns, daß Gottes unſichtbares Weſen aus dem Sichtbaren erkannt und das Überſinnliche aus der Ähnlichkeit des Sinnlichen und Erſcheinenden wahrgenommen werde; damit zeigt er uns, daß dieſe ſichtbare Welt auf eine unſichtbare hinweiſt, und daß das Irdiſche das

*) Die ganze Stelle iſt viel zu originell, als daß man eine Entſtellung durch den Überſ. vermuthen dürfte, wozu hier ohnehin kein Grund war — ſie erinnert viel an Plato's Timäus und an Plotin: Enn. VI. 7, 11 u. 12.

Bild des Himmlischen an sich trägt, um uns von dem, was drunten ist, zu dem, was droben ist, hinzuleiten. Denn nach der Ähnlichkeit des Himmlischen hat der Schöpfer alles Irdische gebildet; wie er den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, so hat er vielleicht auch die übrigen Dinge nach andern himmlischen Vorbildern, z. B. das irdische Licht nach dem wahrhaftigen Lichte 1 Joh. 2, 8, die natürliche Sonne nach der Sonne der Gerechtigkeit gemacht (c. Cels VII, 31); ja vielleicht hat alles Einzelne auf Erden irgend ein Vorbild oder ein Gleichniß im Himmlischen, also daß sogar das Senfkorn, welches das kleinste aller Samen ist, ein Vorbild dort oben hat, und mit seiner eigenthümlichen Beschaffenheit, vermöge deren er aus dem kleinsten Samenkorn zum großen Baume aufwächst, das Himmelreich selbst darstellt. Dasselbe gilt auch von den übrigen Arten der Sämereien, und wenn von diesen, auch von den Gesträuchen und von den Thieren, sowohl von den fliegenden, als von den kriechenden, als von den vierfüssigen; möglich, daß sogar einzelne Dinge eine mehrfache Beziehung auf das Himmlische an sich tragen. Dieß lehrt das Buch der Weisheit 7, 17—21, ostendens, sine dubio, quod unumquodque eorum quae in manifesto sunt, referatur ad aliquid eorum, quae in occulto sunt, id est, singula quaeque visibilia habere aliquid similitudinis et rationis ad invisibilia. So wird die ganze erscheinende Natur dem menschlichen Geiste gleichsam eine Leiter, auf der er in die obere Welt emporsteigt, und ein Spiegel, in dem er das Himmlische erblickt. Er erkennt demnach aus der körperlichen Substanz dieser Welt die körperlose, verborgene Welt, aus den sichtbaren Elementen die unsichtbaren und ihre Kräfte, aus den irdischen Zeitanfängen und Zeitläufen die ewigen Anfänge Kreisläufe, aus den glänzenden Gestirnen die Geschlechter der Heiligen, die wie Sterne leuchten, aus den Winden und ihren Bewegungen die Kämpfe der bösen Geister, aus den tellurischen Ländern und Völkern die himmlischen Regionen und Wesen. — Letzteren Gedanken führt das π. ἀρχ. 4, 20 ff. noch weiter aus: Wenn es nach Hebr. 12, 22 in der Reihe der Geister ein Israel gibt, und eine Stadt Jerusalem im Himmel, so folgt daraus, daß auch die Städte Israels das himml. Jerusalem zur Metropolis haben, und eben so die Städte Juda's; mithin ist Alles, was die Schrift von Jerusalem erzählt, eine Hinweisung auf jene himmlische Stadt und auf die Region, die das heilige Land umfaßt. Das Nämliche gilt von den übrigen in der Schrift erwähnten Orten, als da sind Ägypten, Babylon, Tyrus, Sidon, und von der Geschichte sowohl des Volkes Israel, als der übrigen Nationen: Alles ist Abbild der himmlischen Verhältnisse

und der Ereignisse in der obern Welt. Vg. Homil. in Num. XI, 4. XXVII u. XXVIII.) Daher kann es wohl kommen, daß Seelen von hier aus in jene Welt erhoben oder von dorther in diese, gleichsam in den Hades, verschlossen werden, und eben so mögen auch die Räume des Firmaments über uns in höhere oder niedrigere Regionen getheilt und mit Seelen bevölkert seyn, die von unseren Wohnsitzen aufwärts streb-ten oder von dem obersten Himmel (durch die Sünde) herabgesunken sind; doch nicht ganz bis auf diese, von uns bewohnte Region. Es gibt also auch dort ein Oben und Unten, und was für den Einen Hades ist, kann für den Andern Himmel seyn (Platons Phädon). (Vg. Homil. V. in Ps. 36 u. de Pr. II, 3, 6. über die verschied. Sphären). — — Vor Allem wird das Volk Israel mit seinen Stämmen von Orig. als das Bild der unsichtbaren heiligen Gemeinde betrachtet, und außerdem in zahllosen Stellen der Homilien ausgeführt, wie das ganze A. Tstl. Ge-setz, die Einrichtung des Tempels und des gesammten Israelitischen Cul-tus, bis ins Einzelnste herab, nach der Ähnlichkeit der himmlischen Dinge geordnet, Abbild und Spiegel des Oberen oder Zukünftigen sey. — Vg. Mosheim p. 641 ff. Vergleicht man diese Äußerungen mit einan-der, so zeigt sich deutlich, daß Orig. bald die Ideenwelt in dem Logos mit dem ursprünglichen Geisterreich zusammenwirft, bald von der Be-schreibung der einen fast unvermerkt in die der andern übergeht, ja selbst seine Träume von der künftigen Welt (s. 251) mit hereinspielen läßt, und also selbst keine klare Ansicht hierüber sich gebildet hat. — Die Idee des κόσμος νοητός, im rein platonischen Sinne kommt nur sel-ten bey ihm vor; gewöhnlich hält er blos den Gedanken an ein ewiges, über dieser sichtbaren Welt stehendes, Reich persönlicher Geister fest, ohne dabey zwischen dem früheren, vollkommenen Zustand desselben (S. 161) und dem gegenwärtigen genauer zu unterscheiden. (Sanctorum est et ad liquidum purificatorum mundus ille et non peccatorum sicut noster. Mundus aeternus invisibilis.) Wenn er aber de Princ. II, 3, 6 gegen die platonische Lehre von einer rein idealen Welt Protest ein-legt — quod utique a nostris alienum est mundum incorporeum dicere, in sola mentis phantasia vel cogitationum lubrico subsistentem; et quomodo Salvatorem inde esse vel sanctos quoque illuc ituros potuerunt affirmare non video — so liegt dem eben die oben erwähnte Verwechslung und zugleich ein gänzliches Mißverständniß der Ideenlehre Platons zu Grunde; denn auch diesem sind die Ideen keine blosen, leeren Vorstellungen, sondern als das rein Geistige zugleich das wahrhaft Seyende, Ewige, Reale und Unveränderliche. — Im Allgemeinen

muß man sagen, daß hier Orig. mehr die Form, als den Inhalt der platonischen Gedanken sich angeeignet hat.

S. 154. Zwei Punkte bedürfen hier noch einer genauern Nachweisung, nämlich die reine Geistigkeit dieser Wesen und ihr Verhältniß zu Gott. Was Letzteres betrifft, so ist die gegebene Darstellung nicht nur durch die angef. Stellen begründet, sondern sie hängt mit den Origen. Ideen von dem Wesen Gottes (S. 104 ff.) von dem Sohne Gottes und von der Offenbarung Gottes durch den Sohn (S. 120 ff.) so innig zusammen, daß jede andere als inconsequent erscheinen müßte; sie liegt auch in denjenigen Stellen angedeutet, die dem Sohne eine ὑπερβάλλουσαν τοῦ κόσμου θεότητα zuschreiben und wird überdieß von Hieronymus bestätigt. Denn dieser tadelt eben um dieser, an's Pantheistische streifenden Ansicht willen, den Orig. auf's allerheftigste; (Epist. ad Avit.) et, sagt er, ne parvam putaremus impietatem eorum, quae praemiserat, in ejusdem voluminis (π. ἀρχ. IV.) fine conjungit: omnes rationabiles creaturas i. e. patrem et filium et spiritum s., angelos, potestates, dominationes, caeterasque virtutes, ipsum quoque hominem, secundum animae dignitatem unius esse substantiae. Nachdem er hierauf die treffende Origenianische Stelle S. 155 n. g.): intellectualem etc. angeführt hat, setzt er hinzu: Unum addit verbum „quodammodo" ut tanti sacrilegii crimen effugeret, und gerade diese Bemerkung des Hier. ist uns doppelt wichtig, weil sie zeigt, nicht nur, daß er selbst hier wortgetreu übersetzt, sondern auch, daß Orig. jene Lehre von der Wesenseinheit aller λογικὰ nur unter einer gewissen Beschränkung (näml. unter der S. 156 entwickelten) angenommen habe. — Auch die Rufinische Übersetzung läßt den ursprünglichen Sinn durchscheinen, ob sie wohl gerade den Hauptpunkt ausgelassen hat. — Die spätern Origenisten scheinen diese Lehre ihres Meisters beybehalten und noch weiter ausgebildet zu haben, denn nach Huet (Origen. p. 176) beschuldigte sie Justinian: λέγουσίν, ὅτι νόες ἦσαν δίχα παντὸς ἀριθμοῦ τε καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων εἶναι τῶν λογικῶν τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας, καὶ τῇ δυνάμει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει. — Der Tritheit Gobarus soll gelehret haben: ὡς ἐκ τῆς θείας οὐσίας ἡ ἀνθρωπίνη προελήλυθε ψυχή, und der Origenist Barsudaili behauptete (wie Xenaja bey Assemann Bibl. Orient. II. p. 31. angibt): omnia unius ejusdemque cum Deo naturae effectum iri — quemadmodum pater et filius et spiritus s. una sunt natura et corpus verbi consubstantiale est essentiae ejusdem, ita et unaquaeque crea-

tura Divinitati futura est consubstantialis. — Origenes selbst hat jene pantheistischen Elemente von den Neuplatonikern herübergenommen, besaß aber zu viel christliche Frömmigkeit, um eine umfassende Anwendung und consequente Durchführung derselben zu versuchen; er war sich weder ihrer antichristlichen Bedeutung, noch des Gegensatzes, in dem sie zu andern wichtigen Momenten seines Systems standen, klar bewußt; denn seine Lehre, daß Alles nach Maaß und Zahl geschaffen sey, seine Ansicht über die Freiheit und über die Sünde, die Entgegensetzung des Schöpfers und der abgefallenen Kreatur, wie sie durch das ganze System hindurchgeht, die Bemerkung, daß auch im Zustande höchster Vollendung die theoria et intellectus Dei der Geister zu denken sey, als habens mensuras proprias et competentes huic naturae, quae facta est et creata. de Princ. II. 11. 7. (Vg. v. S. 251): Dieß und vieles Andere widerspricht geradezu der pantheistischen Weltanschauung, und bildet ein starkes Gegengewicht gegen solche Äußerungen, wie sie an den angeführten Stellen vorkommen. — So sehen wir auch an Orig., was wir gegenwärtig so oft beklagen, daß der sich selbst überlassene menschliche Geist immer zwischen den beyden Extremen einer pantheistischen Weltvergötterung und einer pelagianischen Scheidung des Schöpfers und des Geschöpfs sich schwankend umherbewegt, ohne die rechte Mitte, das wahre Verhältniß des Endlichen und Unendlichen finden zu können, welches allein im Worte Gottes aufgeschlossen ist. — Durch eine schriftgemäßere und consequentere Entwicklung der Lehre vom Logos und von der Schöpfung aus Nichts hätte Or. diesen Widersprüchen entgehen können. —

Was den andern Punkt, die ursprüngliche reine Geistigkeit der Vernunftwesen betrifft, so wird sie von den mehrsten Bearbeitern des Origen. Systems v. Huet., Mosheim, Münscher, Baumg. Cr., geläugnet und ihm dagegen die Meinung zugeschrieben, daß der endliche Geist entweder ein fein materielles Wesen, oder zwar an sich immateriell sey, aber niemals ohne, und außer einem gröbern oder feineren Körper existire und existiren könne. Indessen kann ich damit nicht übereinstimmen; denn abgesehen von dem Widerspruch, in den man dadurch (wie Huet. Orig. 182 selbst gesteht) mit vielen andern klaren Stellen seiner Schriften tritt, so spricht schon der Umstand dagegen, daß Orig., von dem platonischen Gegensatz zwischen Geist und Materie ausgehend, letztere für das Schlechtere, den Geist Befleckende, πόρνη ὕλη, Beengende und Herabziehende erklärt (Vergl. S. 258) und dabey ausdrücklich bemerkt: Es gelte dieß keineswegs blos von dem groben Körperstoff, sondern auch von den feinsten, ätherischen Leibern der Engel; daß

er die gesammte Materie in allen ihren Gestaltungen als die ματαιότης bezeichnet, welcher die Kreatur um der Sünde willen unterworfen sey, bezeichnet (vg. S. 168 ff. S. 189 ff.); während er hingegen den Geist als das Edlere, Gottverwandte und Göttliche ihr bestimmt entgegenstellt (S. 189), und die reine Immaterialität der logischen Seele auf das entschiedenste an vielen Stellen behauptet, z. B.: c. Cels VI, 17 κατὰ δὲ ἡμᾶς καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πειρωμένους ἀποδεικνύναι κρείττονα πασῆς σωματικῆς φύσεως καὶ οὐσίαν ἀόρατον καὶ ἀσώματον. VII, 32 ἡ τῇ ἑαυτῇ φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρ. ψυχή. de Princ. I, 1, 7. Sunt, qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur — quod qui dicunt, sine dubio in contumeliam ejus substantiae, quae in ipsis melior est, hoc proferunt; imo vero ex hoc etiam ad ipsum Deum refertur injuria, cum putant eum per naturam corpoream posse intelligi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intelligi vel sentiri; et nolunt hoc intelligi quod etc. s. S. 101 n. b). Vg. Exh. de Mart. 44 πειθόμεθα γὰρ κρείττονα ἔχειν ὕπαρξιν οὐ γηΐνην, ἀλλ' οὐδὲ σωματικὴν ἀλλά τινα ἀόρατον καὶ ἀσώματον. de Pr. Omnes animae atque omnes rationabiles creaturae secundum propriam naturam incorporeae sunt. —

So gewiß nun Orig. nach dem Bisherigen die Immaterialität des endlichen Geistes lehrt, eben so gewiß lehrt er auch, daß dieser ursprünglich, ohne irgend eine materielle Hülle, völlig körperlos existirt habe, und nach seiner völligen Rückkehr zu Gott wieder eben so existiren werde. Denn 1) behauptet er ausdrücklich, daß die Seelen älter, als ihre Leiber seyen (de Princ. I, 7, 4. II, 7, 5 des griech. Fragment. c. Cels I, 32. in Matth. XV, 35 οὐ συνεσπάρη ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, so von Engeln u. Menschen s. S. 191. 167), und unterscheidet deßhalb sorgfältig zwischen der Hervorbringung der geistigen und der materiellen Substanz. S. 162. 154. — 2) Beruht eben auf dieser Voraussetzung seine ganze Theorie von der doppelten Weltschöpfung, von der Weltordnung und Wiederbringung; 3.) wird ihm gerade diese Lehre von den meisten seiner Gegner Schuld gegeben, nach Photius Cod. 234 p. 293, von Methodius: ὅτι Ὠριγένης δεσμὸν τὸ σῶμα ἔλεγε δεδόσθαι τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν παράβασιν, πρὶν δὲ ἀσώματον αὐτὴν βιοτεύειν (Vg. Cd. 117), nach Huet, von Sophronius: Wir lehren nicht, ὅτι ψυχαὶ πρὸ τῆς τοῦ ὁρωμένου κόσμου παραγώγης ἐν αἰδίῳ τινὶ ζωῇ τελεῖν καὶ βίον ἔχειν οὐράνιον ἄσαρκόν τε καὶ ἀσώματον ζωήν, ὡς Ὠριγένης ὁ παράφορος βούλεται, von Hieron. ad Pammach. Ep. 38. quod in corpore quasi in carne sunt animae religatae, et antequam homo fieret in paradiso

inter rationales creaturas in coelestibus commoratae sunt (Vg. Ep. ad Avit.). 4) Steht diese Lehre nicht nur in der latein. Übersetzung des π. ἀρχ., es finden sich auch in den griechischen Schriften des Orig., und zwar in den frühesten und spätesten Stellen, die sie klar aussprechen. — in Joh. I, 17 heißt es: „Nach Genes. 1, 1 könnte es scheinen, als ob bey der Schöpfung Himmel und Erde (Geistiges und Materielles) zuerst hervorgebracht worden wäre; allein richtiger behauptet man nach Hiob 40, 14, daß der Drache unter allen den Wesen, die in einem Leibe leben, das erste gewesen sey. Man muß nämlich wissen, daß, da die Heiligen im Stande der ursprünglichen Seligkeit ein durchaus immaterielles und körperloses Daseyn führten (S. 154. n. f), der sogenannte Drache (Satan) zuerst von dem reinen Leben abfiel und zur Strafe dafür auch zuerst in einen Körper eingeschlossen wurde; nachher riß er auch die übrigen Geschöpfe in seinen Fall mit hinein und ist so die ἀρχὴ τῶν πολλῶν, τῶν ἐν σώματι γιγνομένων geworden. Dieß meint der Apostel Röm. 8, 20. Vg. de Princ. I, 7, 5. — Ferner, in Matth. XV, 35, gibt Or. zu dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg, worin nach c. 34 ein tiefes Mysterium verborgen liegt, die Erklärung: der Ort außerhalb des Weinbergs ist vielleicht ἡ χώρα τῶν πρὸ τοῦ σώματος ψυχῶν. Mit Beziehung darauf hatte er vorher gesagt, die Seele wurde nicht mit dem Körper zugleich gesät; nachher aber deutet er den Weinberg selbst auf die Zeit nach diesem Leben, wo die Seele, wie im Anfang, ἔξω τοῦ σώματος seyn werde. — Eben so bemerkt er in Joh. XIII, 14, der Ausspruch Jesu Joh. 4, 24 beziehe sich auf die künftige Anbetung im Stande der Vollendung, ἐπὶ τῶν ἔξω σωμάτων προσκύνησιν, und in Joh. XIX, 5: Jesus zeige den Weg ἐπὶ τὰ ὑπεράνω πάντων τῶν φύσεων, τοῦτ' ἔστιν ἐπὶ τὰ ἔξω σωμάτων. Vg. in Matth. XIII, 1 und das griech. Fragm. zu π. ἀρχ. II. 3 εἰ δὲ τὰ ὑποταγέντα τῷ Χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα· καὶ εἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, ὑποστησομένης ἑτέρου, ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῇ. Da nun nach dem constanten Grundsatz des Orig. das Ende dem Anfang völlig entspricht (S. 172), so sind die zuletzt angeführten Stellen auch für den ursprünglichen Zustand der Seelen beweisend, und es erhellt, daß sich auch in seinen übrigen Schriften dieselbe Ansicht findet, die in dem π. ἀρχῶν so offen ausgesprochen ist.

Indessen findet sich gerade in diesem Werke eine Reihe von Stellen, die das Gegentheil aussagen und die Veranlassung zu dem erwähn-

ten Mißverſtändniſſe gegeben haben. Es wird nämlich hier wiederholt der Satz aufgeſtellt: Solius Dei, i. e. Patris et Filii et Spiritus s. naturae id proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjunctionis societate possit subsistere, und daraus gefolgert, daß die Geſchöpfe niemals ohne Körper exiſtiren könnten. — Allein gleich de Princ. I, 6, 4, wo dieſe Meinung zum erſten Mal vorkommt, zeigt der Zuſammenhang deutlich, daß ſie keineswegs eine apodiktiſche Geltung haben ſolle; denn es wird ihr ſogleich die andere: Materialem naturam penitus interituram an die Seite geſtellt, wie ſelbſt aus der Ruſin. Überſetzung, noch deutlicher aber aus dem hieher gehörigen Fragm. bey Hieron. erhellt: corporales substantias penitus delapsuras, aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et coelum. Im 2ten Buch wird ſodann die Sache noch näher erörtert und zunächſt (2, 1) die Frage ſelbſt ſo geſtellt: si (ob) haec ipsa natura corporea, quae spiritualium et rationabilium mentium vitas fert et continet motus, pari cum ipsis aeternitate perduret an vero absoluta interibit et pereibit? Quod ut possit scrupulosius deprehendi, quaerendum primo videtur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis venerint? — Die lateiniſche Überſetzung antwortet nun hierauf zunächſt verneinend, ohne jedoch das Gegentheil ſchlechthin zu verwerfen. „Könnte man einen Grund nachweiſen, vermöge deſſen die Vernunftweſen der Körper völlig entbehren könnten, ſo würde daraus folgen, daß der körperliche Stoff, ſo wie er im Verlauf der Zeiten aus Nichts geſchaffen worden iſt, auch aufhören werde zu ſeyn, ſobald kein Bedürfniß deſſelben mehr vorhanden wäre. — Wenn es aber unmöglich iſt, darzuthun, daß außer Vater, Sohn und heiligen Geiſt irgend ein Weſen ohne Körper leben könne: ſo folgt nothwendig, daß die vernünftigen Weſen urſprünglich geſchaffen ſeyen; die materielle Subſtanz aber zwar dem Begriffe nach von ihnen getrennt ſey, und ſowohl für ſie als nach ihnen (ſpäter) geſchaffen ſcheine, ſie ſelbſt jedoch niemals ohne ſie gelebt haben, noch leben können. Solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. — Ep. 3, 2 wird dann die Frage abermals aufgenommen, und in Beziehung auf das Ende zwiſchen einer dreifachen Anſicht die Wahl gelaſſen; nämlich, ob wir dereinſt, wenn wir ſammt Chriſto Gott unterworfen ſind, ganz ohne Körper leben werden; oder ob dann auch die materielle Subſtanz den reinſten Geiſtern zugeſellt, vergeiſtigt und ihn Äther verwandelt werden werde, oder ob endlich zwar die Himmelskugel in Nichts

aufgelöst; die höhere Zone aber zum Wohnort für die Frommen aufbehalten werde. — Nach seiner Theorie von der successiven Verklärung der Materie (S. 258) konnte Orig. diese drei Ansichten wohl verbinden; doch hat er sich gewiß im Griechischen bestimmter für die erstere erklärt, als es die lateinische Version thut. Denn während diese n. 3. die erstere Ansicht als eine fremde hinstellt, so erscheint sie nach Hieronym. als des Orig. eigene, schon früher behauptete Meinung (s. die Stelle S. 258 u) si omnia, ut ipse disputationis ordo compellit, sine corpore vixerint etc.); und wenn auch dieß nicht der Fall seyn sollte, so wird ihr selbst im Lateinischen n. 3. Nichts weiter entgegengestellt, als das Bedenken, daß durch einen erneuerten Abfall der Kreatur auch eine Wiederherstellung des körperlichen Stoffes nöthig würde (was wiederum des Orig. eigene Lehre ist, und der Sache, um die es sich hier handelt, keineswegs widerspricht); sodann wird ebendaselbst die allmähliche Vergeistigung der Materie, und damit die Vermittlung der beyden letztern Ansichten mit der erstern ausgesprochen (de Pr. II, 3, 3): diese sonach doch als die richtige bezeichnet. Dazu kommen dann die a. a. O. O. angeführten Fragmente bey Hieronym., denen noch mehrere (zum III. B.) hinzugefügt werden könnten; ferner die griechischen Fragmente bey Justinian S. 293, und endlich das übereinstimmende Zeugniß seiner Gegner, die ihm sämmtlich die Lehre von der endlichen Vernichtung der Materie zuschreiben. — Hat nun aber Orig. ein körperloses Ende gelehrt, so muß er auch nach S. 171 einen körperlosen Anfang der vernünftigen Wesen gelehrt haben; deßhalb halte ich die Stellen, welche dieß läugnen, für eine Rufinische Interpolation, und hierin bestärkt mich noch der Umstand, daß sich gerade in ihnen das sonst so selten bey Orig. vorkommende „trinitas," findet: „sola trinitatis natura incorporea;" auch spricht dafür sein wiederholt ausgesprochener Irrthum, daß der Erlöser jetzt nicht mehr Mensch sey. S. 213. Vgl. übrigens den Abschnitt vom Ende.

S. 156 n. k) wenn hier Neander übersetzt „das gewordene Gute", so drückt dieß den Sinn des Textes nicht richtig aus; denn das Gute in den Geschöpfen ist nach Or. eben kein gewordenes, sondern das absolute selbst, an dem sie participiren.

S. 160 Z. 8. Auch diese Lehre ist in den griechischen Schriften nur leise angedeutet, nämlich in Joh. I, 16: „wenn das Endziel der Entwicklung erreicht ist, dann werden alle Vernunftwesen, die durch den Logos zu Gott gekommen sind, nur Eine Thätigkeit haben, μία πρᾶ-

ξις, ἡ τοῦ καταναοῦν τὸν θεὸν ἵνα γένωνται οὕτω ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα und in Matth. X. 2 u. 3 zu den Worten, „dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonnen:" dieß sey so zu verstehen, daß alsdann die Gerechten nicht mehr, wie vorher, auf verschiedene Weise leuchten, sondern Alle wie Eine Sonne seyn werden. Zwar lehre Daniel, 12, 3 daß die Menge der Gerechten in verschiedener Klarheit, und Paulus 1 Kor. 15 in Beziehung auf die Auferstehung, daß die Sterne in verschiedenem Glanze strahlen werden; und allerdings finde eine solche Differenz, wie die hier angedeutete, unmittelbar nach dem Tode bey den Seligen statt, weil sie alsdann noch nicht völlig und gleichmäßig gereinigt seyen. Wenn aber am Ende des ganzen Weltlaufs alle Ärgernisse aus dem Reiche Christi gesammelt, alle ungöttlichen Neigungen vernichtet und auch die vom Satan Verblendeten zur Besinnung gekommen sind: dann werden Alle Eins seyn und als Eine Sonne leuchten, τότε ἐν γενόμενοι ἡλιακὸν φῶς οἱ δίκαιοι λάμψουσιν. Vgl. den Schluß dieses §.: das Licht der Jünger Christi soll den Menschen leuchten, vor und nach der Auferstehung, ἕως ἂν καταντήσωσι οἱ πάντες εἰς ἄνδρα τέλειον καὶ γένωνται πάντες εἷς ἥλιος u. de Princ. III. 6, 4 cum vero res ad illud coeperit festinare, ut sint omnes unum, sicut est Pater cum filio unum, consequenter intelligi datur, quod ubi omnes unum sunt, jam diversitas non erit. — Alles dieß gilt eben so auch vom Anfang. —

Eng zusammenhängend mit dieser Ansicht ist auch seine Lehre, daß alle Vernunftwesen, böse wie gute, Menschen, Engel und Teufel einer und derselben Natur, ἑνὸς σωμάτος, μιᾶς φύσεως ejusdem naturae et substantiae seyen. — Zum Beweise dafür führt er an, daß in der heiligen Schrift zweimal jedes nach dem Bilde Gottes geschaffene Wesen „Mensch" genannt würde und daß der eigentliche Mensch die Seele sey (daher Methodius ὁ δ' Ὠριγ. τὴν ψυχὴν μόνον ἄλογον ἄνθρωπον, ὡς ὁ Πλάτων. Cod. 234. p. 293. Epiph. Haer. 64); zur Widerlegung der entgegenstehenden gnostischen Lehre von zwei grund- und wesentlich verschiedenen Arten der Menschen (von psychischen und pneumatischen) bemerkt er Folgendes: So wenig ein Auge, das schlecht sieht und ein Ohr, das schlecht hört, deßhalb anderer Natur ist, als ein gesundes, eben so wenig ist die Vernunft in dem, der sie zum Schlechten, und in dem, der sie zum Guten anwendet, wesentlich verschieden. — Wäre dieß, so müßten auch die Seelenkräfte, Verstand, Gedächtniß, Phantasie in Beyden wesentlich verschieden seyn; allein dieß kann keineswegs

zugegeben werden, weil sie sich bey Beyden auf gleiche Weise äußern und dieselben Thätigkeiten entwickeln; oder aber, man müßte die Kräfte der Seele, die doch ihr Wesen constituiren, für eine bloße Beschaffenheit, für ein Accidenz, und hinwiederum diese für das Wesen selbst erklären, was gleichfalls ungereimt wäre. — Ferner tritt jene Irrlehre allen den Schriftstellern, welche die Freiheit des Menschen behaupten und zugleich der Erfahrung, welche an tausend Exempeln zeigt, daß auch die Schlechtesten und Versunkensten sich noch bessern können, entgegen; sie hebt den sittlichen Unterschied zwischen Gut und Böse auf und schiebt die Schuld der Sünde auf den Schöpfer, oder setzt an die Stelle des Einen wahren Gottes ein doppeltes Princip. Vg. in Joh. XX, 20. in Matth. X, 11. c. Cels. III, 69. IV, 3 und oben S. 163.

S. 165. Z. 4. Über die Frage, ob es Geister gebe, die in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit unwandelbar beharrten, hat sich Or. nicht bestimmt erklärt. Er sagt zwar de Princ. 1. 8, 3: non continuo quia dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus omnem naturam recepisse malum i. e. malam effectam; dann: 5,5 von den bösen Geistern: istae virtutes contrariae immaculatae fuerunt, et inter illas utique fuerunt, qui adhuc immaculatae permanent; indessen könnte dieser Ausdruck hier auch nur eine Bezeichnung der guten Engel, im Gegensatz gegen die Dämonen seyn, ähnlich 6, 2, wo er die gesammten Vernunftwesen in zwey Hauptklassen, in gute und böse; — und dann die erstere wieder in zwey Klassen eintheilt und bemerkt: aus denen, qui in illo initio permanserunt quod futuro fine simile esse describsimus, werden Einige bey der Einrichtung der Welt den Rang und die Ordnung der Engel einnehmen, Andere die der Gewalten, Mächte etc. quae omnia eis pro merito et profectibus suis D. contulit: diejenigen aber, welche von dem Stande der ursprünglichen Seligkeit zwar abgewichen, aber doch nicht völlig gesunken sind, (οἱ δὲ οὐ πάντῃ ἐκπεσόντες Just.) werden jenen höhern Ordnungen zur Leitung und Besserung übergeben — — und aus diesen, glaube ich, wird das Menschengeschlecht hergestellt, welches in einer der künftigen Zonen zur ursprünglichen Einheit mit Gott zurückgeführt werden wird. — Offenbar bildet hier das οἱ δὲ οὐ π. ἐκπ. nur den allgemeinen Gegensatz gegen jene höhern Ordnungen, welche nur weniger tief gesunken, und deßhalb auch mit Körpern bekleidet sind. — Dagegen sagt das, S. 259 angeführte Fragment, daß viele Wesen bis zur zweiten, dritten, vierten Welt ihrem Ursprung unwandelbar treu bleiben und zu diesen möchte ich wenigstens die θεοὶ h) i) rechnen.

S. 166 Z. 12. „Ungewiß" iſt irrig; denn die citirten Stellen ſprechen dieſe Meinung ſehr entſchieden aus; vg. das Fragment bey Juſt. ἡ ψυχὴ ἀποῤῥέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινομένη καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφοι ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ἀποκαθαίρεται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθηριοῦται – – καὶ τάχα κατ' ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλεῖον ἀποπτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σώματα ὑδαρῆ τοιοῦδε ζώου ἀλόγου. Selbſt Ruffin gibt dieß wieder, nur mit dem Zuſatz: illa sane nos nequaquam recipienda censemus, der ohne Zweifel von ſeiner Hand herrührt. Auch in den ſpätern griechiſchen Schriften c. Cels III, 75. IV, 17. V, 49. wird dieſer Irrthum nicht (wie Neander will) zurückgenommen, ſondern nur der μετεμψυχώσις, wie ſie die Pythagoräer lehrten, widerſprochen.

Ebend. — Kurz und treffend faßt Leontius Byzant. Schol. act. 10 die ganze, in dieſem Abſchnitte entwickelte Lehre zuſammen: καὶ οὕτως περὶ τῆς προϋπάρξεως ἐδίδαξεν Ὠρ. ὅτι πρὸ τῶν αἰώνων νόες ἦσαν πάντες μαθαροὶ, καὶ οἱ δαίμονες καὶ αἱ ψυχαὶ, καὶ οἱ ἄγγελοι λειτουργοῦντες τῷ θεῷ· ὁ δὲ διάβολος εἷς ὤν, ἐπειδὴ τὸ αὐτεξούσιον εἶχεν, ἠ βουλήθη ἀντιστῆναι τῷ θεῷ, καὶ ἀπώσατο αὐτὸν ὁ θεός· συναπέστησαν δὲ αὐτῷ πᾶσαι (?) αἱ ἄλλαι δύναμις καὶ οἱ μὲν πάνυ ἁμαρτήσαντες δαίμονες ἐγένοντο· οἱ δὲ ἔτι ἔλαττον, ἄγγελοι· οἱ δὲ ἔτι ἔλαττον, ἀρχάγγελοι· καὶ οὕτως ἑφεξῆς ἕκαστος πρὸς τὴν οἰκείαν ἁμαρτίαν ἀπέλαβεν· ὑπολείποντο δὲ αἱ ψυχαί, αἵτινες οὐδὲ τοσαῦτα ἦσαν ἁμαρτήσασαι, ἵνα δαίμονες γένωνται, οὐδὲ πάλιν οὕτω κουφοτέρως, ἵνα ἄγγελοι γένωνται· ἐποίησεν οὖν τὸν παρόντα κόσμον, καὶ τὴν ψυχὴν συνέδησε τῷ σώματι πρὸς κόλασιν. Ähnlich Hieronymus ad Avit. zum III. B. des π. ἀ. und Epiphanius: (Ep. ad Joh. Hieros. bey Hieronymus Ep. 60.) quis Origenem dicentem patiatur, quod animae angeli fuerint in coelis, et postquam peccaverint in supernis dejectas esse in istum mundum, et quasi in tumulos et sepulchra sic in corpora ista relegatos, poenas antiquorum luere peccatorum. Vg. Haer. 64 und Theophilus Ep. Synod. (bey Hieronymus ed. Vallarsi I. p. 540). —

S. 167 l). Ganz ſo lehrten auch die ſpäteren Origeniſten: Solent enim illi haeretici quasi justitiam Dei quaerere: cur illa anima in illa est provincia? quid causae existit, ut alii de christianis nascantur parentibus, alii inter feras et saevissimas nationes, ubi nulla cognitio Dei est; (S. 163). — — Si autem, inquiunt, haec judicia domini sunt vera, et in Deo nihil injustum est: ipsa ratione

compellimur, ut credamus, animas fuisse in coelestibus et propter quaedam antiqua peccata damnatas in corporibus humanis et, ut ita loquamur, sepultas, nosque in valle lacrymarum poenas luere veterum peccatorum. Bey Hier. Ep. ad Demetr. 97.

S. 177. Z. 21. Daſſelbe in wörtlicher Übereinſtimmung bey Gregor von Nyſſa. Orat. catech. c. 7. τὸ μὴ εἶναι τὸ ἀγαθὸν καλὸν κατονομάζεται· πονηρὰ πάντα ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει χαρακτηρίζεται. Trefflich ausgeführt hat dieſen Gedanken Augustin, Enchir. c. 11 ff. entwickelt. — Auch iſt das Böſe nicht blos Negation und Privation, es iſt der poſitive Gegenſatz des Guten, es iſt Empörung gegen Gott.

S. 183. Z. 12. Vg. Plato Sympos. p. 202. πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ — ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν δεήσεις καὶ θύσιας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν· ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων ξυμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. — Z. 7 v. u. Vg. die Stelle aus dem Hirten des Hermas, die Or. hier vor Augen hat, bey Münſcher D. G. 2. S. 21.

S. 184. Z. 1. Plato, Phaedo. p. 107. λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὕτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον u. d. Anmerk. bey Heindorf. S. 219 ſeiner Ausgabe.

S. 184 g). Eine reiche Sammlung von Parallelſtellen aus A. B. B. und Profanſcribenten hat Schubert in ſeiner Seelenlehre. Vg. Pfanner Syst. theol. gentil. 185. Augustini Steuchi de perenni philos. L. VIII. c. 19. zu b) vg. beſd. Hom. in Ezech. IV.

S. 190. n. h.) Epiphanius, an den Biſchof Johannes (bey Hieronymus Ep. 60): Origenes asserit, animas juxta graecam etymologiam ψυχὰς ἀπὸ τοῦ ψύχεσθαι ideirco vocitatas, quia de coelestibus ad inferiora venientes calorem pristinum amiserint. Eben ſo Theophilus im erſten Oſter-Brief.

S. 191 Z. 3. Vg. den gerechten Tadel darüber bei Photius Cod. 234. 235. und Epiph. a. a. O.

S. 192. Ähnlich die Stoiker ſ. Diog. Laert. VII, 148. Stobaeus. Eclog Phys. p. 178.

S. 193 g). De Princ. III, 4 führt Orig. drei verſchiedene Anſichten an; die platoniſche, nach welcher die Eine Seele aus drei Theilen beſteht (Phädrus), die, in der Abendländ. Kirche herrſchende, nach welcher nur Eine Seele und Ein Leben iſt, und die oben dargeſtellte, von einer

niedern und einer höhern Seele. — Er verwirft die erstere als schriftwidrig, ohne sich hier zwischen den beiden andern bestimmt zu entscheiden; allein die andern Stellen lassen keinen Zweifel über seine eigene Ansicht über. Vg. das Fragm. zum Ezechiel: πνεῦμά ἐστιν αὐτὸ τὸ λογικόν, ψυχὴ ἐστιν ἡ ζωτικὴ δύναμις, σῶμα ἐστὶν τὸ συνέχον ὄργανον τὸ λογικὸν καὶ μὴ περιέχον· αὐτὴ ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν λογική, οὐδὲ ἀντὶ λογικῆς φύσεως· οὐ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν δύο λογικὰ ἐν αὐτῷ ἀνθρώπῳ. — Oben S. 74.

S. 196 n h). Dazu bemerkt Angelus: Vides hic Origenem animarum προϋπάρξει favere atque adeo verbum μνησθήσονται in loco cit. Ps. 45, 19 platonice interpretari, de rerum in priore statu cognitarum reminiscentia. Dahin bezogen auch die spätern Origenisten Pſ. 22, 28, (bey de la Rue Vol. I. Anhang p. 922.)

S. 199—201. Vgl. die treffliche Exposition bey Gregor v. Nyssa orat. catech. c. 8. Durch die Sünde war an die Stelle des Lebens der leibliche und geistige Tod, an die Stelle des Lichtes die Finsterniß, der Kraft die Ohnmacht, des Segens der Fluch und das Gegentheil von allem Guten getreten. Gott sahe vermöge seiner Allwissenheit den Abfall mit seinen Folgen voraus, verhinderte ihn jedoch nicht, weil er zugleich das Rettungsmittel erkannte und die Zurückführung der Abgefallenen beschloß. Diese aber sind völlig unvermögend, sich selbst zu erheben und zu helfen; wem geziemte es also, sie in den ursprünglichen Stand der Gnade zurückzuführen, wem gebührte die Aufrichtung der Gefallenen, die Wiederbringung des Verlorenen und Verirrten, als dem Herrn der Kreatur, dem göttlichen Logos? Nur ihm, der ihr im Anfang das Leben verliehen hatte, war es möglich, sie wiederherzustellen, nur der Weltschöpfer konnte Welterlöser seyn.

S. 204 e). Mit Unrecht hat man aus dem οἱονεὶ in dieser Stelle schließen wollen, daß Orig. die völlige Realität des menschlichen Leibes Christi bezweifle; denn es ist hier gar nicht von seiner menschlichen Natur, sondern lediglich von der Offenbarungsweise des göttlichen Logos die Rede, wie der Zusammenhang deutlich zeigt.

S. 206 Z. 1 ff. Schnitzer, S. 120: „Da Orig. lehrte, daß die Seelen überhaupt als νόες geschaffen und erst durch den Abfall ψυχαὶ geworden seyen, so mußte er von dem νοῦς Christi annehmen, daß er schon durch seine Verbindnng mit dem Logos, ohne Abfall, ψυχὴ geworden und als solche, die ἐνσαρκώσις des Logos möglich gemacht habe; ψυχὴ enthält also hier nur den Begriff der Unselbstständigkeit im Ge-

gensatz zu νοῦς, welcher seine Selbstständigkeit auf doppelte Weise verlieren kann; durch Versenkung in's Göttliche oder durch Abfall von demselben." — — — Man könnte jedoch auch sagen, daß hier Or. ψυχὴ im weitern Sinn für das logische Vermögen überhaupt, wie öfters, gebrauche, ohne jenen Unterschied zwischen ihr u. dem νοῦς zu berücksichtigen.

S. 205 ff. i, k, l). Diese Bezeichnungen für die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo sind in der Kirche herrschend geworden; wir finden sie häufig bey Athanasius, bey Gregor von Nazianz und besonders bey dem Nyssener (ἀνάκρασις, σύγκρασις, συνανάκρασις, θεωθῆναι, θεοποιηθῆναι), ohne daß man damit die Vorstellung von einem eigentlichen Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen verbunden hätte; Orat. cat. 11. Allein im Sinne des Origenes gefaßt, können sie als der Anfangspunkt des Monophysitismus angesehen werden; wenigstens entwickelte sich diese Häresie an der Unbestimmtheit jener Ausdrücke und berief sich häufig auf ihn als auf ihren Vorgänger.

S. 209. Z. 29. So lehrte wörtlich der Neuplatoniker Ammonius, wie Nemesius de natura hominis cap. 3 berichtet. Edit. Antverp. 1565. p. 55 etc.

S. 213. z). Vg. in Matth. XV, 24: Des Menschen Sohn wird auf dem Stuhle seiner Majestät sitzen, wenn ihm Alles unterworfen ist, und dann wird sein Gebet erhört werden: „Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bey dir hatte, bevor die Welt war." — Wenn du aber die ἀποκατάστασις des Logos begreifen kannst, wie er nämlich — nachdem er im Fleisch erschienen und Alles das den Menschen geworden ist, dessen jeder bedurfte — wieder hergestellt wird, so daß er wieder wird, was und wie er im Anfang bey Gott war, Gott und das Wort in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit: dann wirst du ihn sehen, sitzend auf dem Throne seiner Herrlichkeit καὶ οὐχ ἕτερον αὐτοῦ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν κατὰ τὸν Ἰησοῦν ἄνθρωπον νοούμενον. — Letztere Worte müssen allerdings von der Fortdauer der Menschheit verstanden werden; allein dieser scheinbare Widerspruch gegen S. 213, wird durch die Vorstellung einer successiven Entkörperung vermittelt S. 258. — Wenn daher dem Orig. von seinen Gegnern die Behauptung zugeschrieben wird: Christus habe die Erde in und mit seinem Leibe verlassen; als er aber beim Aufsteigen durch die Himmel in die Region gelangte, welche die Zone der Sonne heißt, da habe er die Hülle seines Leibes niedergelegt (nach Psalm 19, 5); denn weiter hinauf vermochte sie nicht mehr vorzudringen: so scheint mir dieß gerade seine eigene Meinung und noch dazu ganz in seiner allegor. Weise auszudrücken;

niedern und einer höhern Seele. — Er verwirft die erstere als schriftwidrig, ohne sich hier zwischen den beiden andern bestimmt zu entscheiden; allein die andern Stellen lassen keinen Zweifel über seine eigene Ansicht über. Vg. das Fragm. zum Ezechiel: πνεῦμά ἐστιν αὐτὸ τὸ λογικόν, ψυχή ἐστιν ἡ ζωτικὴ δύναμις, σῶμα ἐστὶν τὸ συνέχον ὄργανον τὸ λογικὸν καὶ μὴ περιέχον· αὐτὴ ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν λογική, οὐδὲ αὐτὸ λογικῆς φύσεως· οὐ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν δύο λογικὰ ἐν αὐτῷ ἀνθρώπῳ. — Oben S. 74.

S. 196 n h). Dazu bemerkt Angelus: Vides hic Origenem animarum προϋπάρξει favere atque adeo verbum μνησθήσονται in loco cit. Ps. 45, 19 platonice interpretari, de rerum in priore statu cognitarum reminiscentia. Dahin bezogen auch die spätern Origenisten Ps. 22, 28, (bey de la Rue Vol. I. Anhang p. 922.)

S. 199—201. Vgl. die treffliche Exposition bey Gregor v. Nyssa orat. catech. c. 8. Durch die Sünde war an die Stelle des Lebens der leibliche und geistige Tod, an die Stelle des Lichtes die Finsterniß, der Kraft die Ohnmacht, des Segens der Fluch und das Gegentheil von allem Guten getreten. Gott sahe vermöge seiner Allwissenheit den Abfall mit seinen Folgen voraus, verhinderte ihn jedoch nicht, weil er sogleich das Rettungsmittel erkannte und die Zurückführung der Abgefallenen beschloß. Diese aber sind völlig unvermögend, sich selbst zu erheben und zu helfen; wem geziemte es also, sie in den ursprünglichen Stand der Gnade zurückzuführen, wem gebührte die Aufrichtung der Gefallenen, die Wiederbringung des Verlorenen und Verirrten, als dem Herrn der Kreatur, dem göttlichen Logos? Nur ihm, der ihr im Anfang das Leben verliehen hatte, war es möglich, sie wiederherzustellen, nur der Weltschöpfer konnte Welterlöser seyn.

S. 204 e). Mit Unrecht hat man aus dem οἱονεὶ in dieser Stelle schließen wollen, daß Orig. die völlige Realität des menschlichen Leibes Christi bezweifle; denn es ist hier gar nicht von seiner menschlichen Natur, sondern lediglich von der Offenbarungsweise des göttlichen Logos die Rede, wie der Zusammenhang deutlich zeigt.

S. 206 Z. 1 ff. Schnitzer. S. 120: „Da Orig. lehrte, daß die Seelen überhaupt als νόες geschaffen und erst durch den Abfall ψυχαὶ geworden seyen, so mußte er von dem νοῦς Christi annehmen, daß er schon durch seine Verbindnng mit dem Logos, ohne Abfall, ψυχὴ geworden und als solche, die ἐνσαρκώσις des Logos möglich gemacht habe; ψυχὴ enthält also hier nur den Begriff der Unselbstständigkeit im Ge-

gensatz zu νοῦς, welcher seine Selbstständigkeit auf doppelte Weise verlieren kann; durch Versenkung in's Göttliche oder durch Abfall von demselben." — — Man könnte jedoch auch sagen, daß hier Or. ψυχὴ im weitern Sinn für das logische Vermögen überhaupt, wie öfters, gebrauche, ohne jenen Unterschied zwischen ihr u. dem νοῦς zu berücksichtigen.

S. 205 ff. i, k, l). Diese Bezeichnungen für die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo sind in der Kirche herrschend geworden; wir finden sie häufig bey Athanasius, bey Gregor von Nazianz und besonders bey dem Nyssener (ἀνάκρασις, σύγκρασις, συνανάκρασις, θεωθῆναι, θεοποιηθῆναι), ohne daß man damit die Vorstellung von einem eigentlichen Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen verbunden hätte; Orat. cat. 11. Allein im Sinne des Origenes gefaßt, können sie als der Anfangspunkt des Monophysitismus angesehen werden; wenigstens entwickelte sich diese Häresie an der Unbestimmtheit jener Ausdrücke und berief sich häufig auf ihn als auf ihren Vorgänger.

S. 209. Z. 29. So lehrte wörtlich der Neuplatoniker Ammonius, wie Nemesius de natura hominis cap. 3 berichtet. Edit. Antverp. 1565. p. 55 etc.

S. 213. z). Vg. in Matth. XV, 24: Des Menschen Sohn wird auf dem Stuhle seiner Majestät sitzen, wenn ihm Alles unterworfen ist, und dann wird sein Gebet erhört werden: „Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bey dir hatte, bevor die Welt war." — Wenn du aber die ἀποκατάστασις des Logos begreifen kannst, wie er nämlich — nachdem er im Fleisch erschienen und Alles das den Menschen geworden ist, dessen jeder bedurfte — wieder hergestellt wird, so daß er wieder wird, was und wie er im Anfang bey Gott war, Gott und das Wort in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit: dann wirst du ihn sehen, sitzend auf dem Throne seiner Herrlichkeit καὶ οὐχ ἕτερον αὐτοῦ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν κατὰ τὸν Ἰησοῦν ἄνθρωπον νοούμενον. — Letztere Worte müssen allerdings von der Fortdauer der Menschheit verstanden werden; allein dieser scheinbare Widerspruch gegen S. 213, wird durch die Vorstellung einer successiven Entkörperung vermittelt S. 258. — Wenn daher dem Orig. von seinen Gegnern die Behauptung zugeschrieben wird: Christus habe die Erde in und mit seinem Leibe verlassen; als er aber beim Aufsteigen durch die Himmel in die Region gelangte, welche die Zone der Sonne heißt, da habe er die Hülle seines Leibes niedergelegt (nach Psalm 19, 5); denn weiter hinauf vermochte sie nicht mehr vorzudringen: so scheint mir dieß gerade seine eigene Meinung und noch dazu ganz in seiner allegor. Weise auszudrücken;

es dann einer κάλασις Christi bedurft haben? — so ist ja dem Or. jede Strafe immer auch eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, wenn sie schon nur ein Heilmittel zu seyn bezweckt; auch leidet die Stelle durchaus jenen Sinn nicht; denn sie sagt deutlich: die Strafe, die uns gebührte, und die den Zweck hatte, uns zu züchtigen und durch die Züchtigung zum Heile zu führen, ist an ihm vollzogen worden; die Folge war, daß das Gericht (κρίσις vorher κάλασις) von uns hinweggenommen wurde." — Es muß also ein Strafleiden an unserer Statt gewesen seyn. Dieß wird auch durch die folgenden Worte bestätigt: τοῦτον τὸν Ἰησοῦν παρέδωκεν ὁ πατὴρ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, καὶ δι' αὐτὰς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐνώπιον τοῦ κείραντος ἄφωνος. Τοῦτοῦ δὲ ταπεινώσει, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θαν. δὲ σταυροῦ ἡ κρίσις ἦρθη — οὕτως γὰρ ἀκούω τοῦ· „ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη" ὡς εἶναι τὰ ἑξῆς· ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἡ κρίσις ἤρθη· οὕτως δὲ ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ ἦχθη εἰς θάνατον. Πῶσον ἀπέθανε ὁ ἄνθρωπος οὗτος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, καὶ διὰ τοῦτον οὐχὶ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπώλετο. — Was die übrigen, von dem Herrn Verfasser dagegen angeführten Zeugnisse betrifft, so gehören sie theils nicht hieher, weil sie nicht von der versöhnenden, sondern von der erlösenden und reinigenden Kraft des Todes Jesu handeln, vg. die Stellen p. 116, 117, 124, 127; theils beweisen sie Nichts, wie in Joh. I, 20 und XXVIII, 14 (p. 125), indem ja Origenes auch der Aufopferung Anderer zum allgemeinen Besten eine stellvertretende Bedeutung beylegt und die Sterne (p. 129) als belebte vernünftige Wesen ansieht; theils bestätigen sie geradezu die von mir entwickelte Ansicht. So z. B. die St. in Lev. I, 2 (oben S. 227) Solus ille . . . . tabernaculi; dann weiters ad ostium oblatus est in holocaustum, quia extra castra passus est. Nam et illi mali coloni venientem filium patrisfamiliae ejecerunt foras extra vineam et occiderunt. Hoc est ergo, quod offertur ad ostium tabernaculi acceptum contra dominum, et quid tam acceptum quam hostia Christi, qui se ipsum obtulit Deo? Hiezu bemerkt nun B.: „Aus dieser Stelle erhellt zur Genüge, daß O. den Tod des Opfers nicht als stellvertretendes Strafleiden und nicht als Gegenstand des Zornes Gottes betrachtete; Christus war, als er das Opfer darbrachte, wohl gestraft von jenen schlechten Pächtern des Weinbergs, bey Gott aber war er höchst angenehm." Letzteres sagt jedoch offenbar gar Nichts gegen die Idee der Stellvertretung aus, im Gegentheil es bestätigt sie, und die Erwähnung der schlechten Pächter soll

nur die Worte ad ostium erläutern, keineswegs über den Begriff des Opfers selbst etwas Näheres bestimmen; ja Origenes verwahrt sich im Folgenden, sogleich selbst gegen die von H. B. gemachte Anwendung, indem er ausdrücklich erklärt, daß nicht Kaiphas und die übrigen Hohenpriester (die schlechten Pächter) Jesum zum Opfer dargebracht haben, sondern Er sich selbst; dann fährt er fort: posuit ergo manum suam super caput vituli, hoc est, peccata generis humani imposuit super caput suum. Ipse enim est caput corporis, ecclesiae suae. — Hieher gehört ferner in Rom. III, 8 (p. 118) Christus ist Hoherpriester; quod autem sit et hostia testatur Johannes, dicens I, 29. hic est agnus Dei, qui etc. — Secundum hoc ergo, quod hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum — quae tamen propitiatio ad unumquemque credentium per viam fidei venit. Nisi enim daret remissionem praecedentium delictorum, propitiatio non probaretur effecta. Cum vero peccatorum remissio tribuatur, certum est propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam: absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum (s. S. 226). Vg. in Levit. I, 2. in Ps. XXI. u. A.

S. 232 v). Die Integrität dieser Stelle läßt sich nicht bezweifeln, da sie ganz originell ist, und an den Text genau anschließt, auch kein Grund zu einer Verfälschung von Seiten des Übersetzers denkbar ist. Daß mehrere Stellen im Com. zu den Römern z. B. V, 5 das Gegentheil aussagen, macht sie keineswegs, wie Huet meint, verdächtig, da sich diese gerade durch ihren polemischen Ton als Rufinische Zuthaten ankündigen. — Huet ist überhaupt bemüht, den seltsamen Irrthum, den hier Orig. ausspricht, zu mildern: genuinam ejus de morte Christi doctrinam hanc fuisse censeo: semel omnino Christum obiisse, in terris nimirum, cum a Pontio Pilato morti addictus est: postquam autem cruento illic mactatus sacrificio hominum peccata eluit, spiritali quodam sacrificio coelestium, aliarumque rerum (?) quae rationis compotes essent, noxas abstersisse; da Orig. auch an solchen Stellen, wo er nur von der reinigenden Erlösungsthätigkeit Christi im Himmel redet, ähnliche Ausdrücke gebraucht (z. B. Hom. in Lev. VII, 2. in Rom. III, 8), so würde ich nicht anstehen, dieser Ansicht beizutreten, wenn nicht die angeführte Stelle zu bestimmt die Wiederholung eines Sühnopfers, die ihm auch von mehreren seiner Gegner (vgl. Walch. S. 540) zugeschrieben wird, ausspräche, und ganz gut zu der andern aus de Pr. VI, 15 (S. 234, n) paßte. Seine Meinung ist eigent-

lich diese: Christus hat, wie auf Erden, so auch im Himmel, sich einmal zum Opfer dargebracht, und dieses himmlische Opfer hat, gleich dem irdischen, eine dreifache Bedeutung, eine erlösende, versöhnende und heiligende Kraft.

S. 234 b). Sehr im Argen liegt seine Lehre von der Vergebung der Sünden. Zwar ist ihm die durch Christum gestiftete Erlösung der objective Erwerbungsgrund derselben, aber die Mittel, wodurch sie von Seiten des Menschen angeeignet wird, sind viele: 1.) die Taufe, für die ihr vorhergehenden Sünden S. 261; 2.) das Märtyrerthum S. 262; 3.) die Reue; „denn wer seine Sünden aufrichtig bereut und bekennt, wer sich selbst verdammt und als einen Verlornen beweint, wer Thränen und Klagen opfert, den nimmt Gott eben um seiner Buße willen zu Gnaden an, er mag vorher noch so böse gewesen seyn;" 4.) die, der rechtschaffenen Buße nothwendig folgende Besserung und Tugend — ἀμνηστίαν τοῦτοις (den Bußfertigen), δίδωσιν ἀρετὴ ἐπιδημοῦσα αὐτῶν ταῖς ψυχαῖς καὶ ἐκβεβληκυῖα τὴν προκαταλαβοῦσαν κακίαν c. Cels III, 71 ganz. Hom. in Levit. XII, 3. si quis sibi conscius est, quod habeat intra se mortale peccatum, neque id a se per poenitentiam plenissimae satisfactionis abjecit, non speret, quod intret Christus ad animam ejus. Homil. in Jes. IV, 3.; 5.) Almosen und Werke der Barmherzigkeit an Armen. 6.) Vergebung der Sünden, deren sich Andere gegen uns schuldig machen. 7.) Bekehrung eines Sünders von dem Wege seines Irrthums. 8.) Überfülle der Liebe gegen den Nächsten, — so daß man diesen nicht nur, wie sich selbst liebt, sondern sogar das Leben für ihn läßt. Homil. in Levit. II, 4. Vgl. außerdem alle die Stellen, in denen Orig. die Seligkeit der Menschen auf ihren Wandel und auf ihre Werke gründet S. 236. — Ganz unmöglich ist es ihm, sich zu dem Gedanken an die freie Gnade Gottes, die allein durch den Glauben empfangen wird, zu erheben und wenn er sich auch im Comment. zu den Römern hin und wieder der Wahrheit zu nähern scheint, so sinkt der doch immer wieder zur Werkgerechtigkeit herab; vgl. C. II, 1, 6. 7., wo sich zugleich eine totale Verkennung des Wesens und der Wirkung des Glaubens offenbart. Er fragt hier nämlich, wie läßt sich der Ausspruch Jesu „Wer an mich glaubet, der wird nicht gerichtet, wer nicht an mich glaubet, der ist schon gerichtet" mit Röm. 2, 6 ff. u. Apostel-G. 10, 34. 35. vereinigen? Wenn einer, der an Christum geglaubt hat, nachher einen Mord, einen Ehebruch u. dgl. begeht, wird er dafür nicht gerichtet? — Und die Antwort lautet: Certum est, haec omnia venire ad judicium; et ideo sic intelligen-

dus est Domini sermo, quem dicit „qui credit in me non judicabitur,“ quia secundum hoc, quod credidit non judicabitur quasi incredulus et infidelis: de actibus vero suis sine dubio judicabitur. Ita ergo et ille jam judicatus est, qui non credit, secundum hoc, quod non credidit; et sicut credenti, si extrinsecus peccati aliquid commiserit, salva fide, judicium manet, ita et non credenti, si quid boni operis gesserit, excepta infidelitate, remuneratio non peribit. Nisi forte quis aliquid grave et intolerabile velit objicere, ut dicat, eum qui peccat computandum non esse inter credentes, quia si credat quis, non peccat, si vero peccat ex hoc ipso arguatur, quod non credat. Sed haec, quam dura sit sententia nulli ambiguum puto. —

Über die Rechtfertigung hat sich Or. nur im Comment. zum Römerbrief, sonst an keiner andern Stelle seiner Schriften, erklärt. Er faßt den Begriff derselben für gleichbedeutend mit Sündenvergebung, Begnadigung und sagt im Allgemeinen Dieses: „Die Rechtfertigung hat ihren Grund in der durch Christum gestifteten Versöhnung; ihn d. h. seine menschliche heilige Seele hat Gott zum Gnadenstuhl hingestellt, damit er durch das Opfer seines Leibes, durch sein Blut, Gott mit den Menschen wieder versöhnete und ihn geneigt machte, diesen ihre früheren Sünden zu vergeben (vgl. S. 222, 226, 230); denn Gott ist gerecht, und der Gerechte konnte die Ungerechten nicht rechtfertigen: darum beschloß er den Dazwischentritt eines Versöhners, damit durch den Glauben an diesen diejenigen gerechtfertigt würden, welche es durch eigene Werke nicht konnten. — Diese Rechtfertigung durch den Glauben erstreckt sich ohne Unterschied auf Alle, die an Christum glauben, auf Juden und Heiden, denn Alle haben gesündigt und mangeln des Ruhms vor Gott. — Der Apostel lehrt, daß der Glaube allein zur Rechtfertigung hinreiche, also, daß einer, der bloß glaubt, gerechtfertigt werden könne, auch wenn er kein gutes Werk gethan hat. Beyspiele sind: der Schächer am Kreuz, die Sünderin Luc. 7., der Zöllner im Tempel und viele Ausspräche Jesu in den Evangelien, in denen er das Heil lediglich vom Glauben, ohne Berücksichtigung der Werke, ableitet. — Allein es könnte sich Jemand dadurch, daß der Glaube zur Rechtfertigung allein hinreicht, zur Trägheit im Gutesthun verleiten lassen. Einem solchen erwiedern wir: Wenn einer nach empfangener Rechtfertigung unrecht thut, so hat er ohne Zweifel die Gnade der Rechtfertigung verachtet; denn nicht deßhalb empfängt man Vergebung der Sünden, damit man sich aufs neu zur Freiheit im Sündigen berechtigt glaube. Denn

die Verzeihung wird nicht für die künftigen, sondern für die vergangenen Sünden gegeben. Es wird somit der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt, welchem die Werke des Gesetzes Nichts zur Rechtfertigung mitwirken. Wo also der Glaube fehlt, der den Gläubigen gerecht macht, da können auch die Werke des Gesetzes, ob sie schon gut zu seyn scheinen, dennoch den, der sie thut, nicht rechtfertigen, weil sie nicht auf dem Grund des Glaubens gebaut sind. Es wird also aller eigene Ruhm ausgeschlossen, und der göttlichen Gnade allein die Ehre gegeben." — Dieß scheint nun Alles völlig schriftgemäß; aber, setzt Origenes, das Gesagte wieder beschränkend, hinzu: wenn es Röm. 3, 30 heißt: „Es ist ein Einiger Gott, der da gerecht macht die Beschneidung aus dem Glauben und die Vorhaut aus dem Glauben," so sey hier die Verschiedenheit der Präpositionen zu bemerken; aus bezeichne mehr das Principielle, ursprüngliche, durch die nachfolgende, (secundäre) Ursache. Wollte nun Einer fragen: Durch wen diejenigen gerecht gemacht werden, die aus dem Glauben gerecht werden, und aus wem diejenigen, welche durch den Glauben gerecht werden, so könnte man passend erwiedern: quod, qui ex fide justificantur, initio ex fide sumto per adimpletionem bonorum operum consummantur, et qui per fidem justificantur, a bonis operibus exorsi per fidem summam perfectionis accipiunt. Ita utrumque sibi adhaerens alterum ex altero consummatur. In Rom. III, 8—11. Im Folgenden wird dann zu dem Glauben Abrahams c. 4 bemerkt, daß ein Glaube, wie der seinige, nicht mit der Ungerechtigkeit bestehen könne, so wenig als das Licht mit der Finsterniß; wer an Christum glaubt, ist wiedergeboren und sündiget nicht, wer sündigt, beweist dadurch, daß er ihm nicht glaubt; und weiter unten: initium namque justificati a Deo fides est, quae credit in justificantem et haec fides cum justificata fuerit, tanquam radix imbre susceptо haeret in animae solo, ut cum per legem Dei coli coeperit, surgant in ea rami, qui fructus operum ferant; non ergo ex operibus radix justitiae, sed ex radice justitiae fructus operum crescit. — So richtig auch Dieses zu klingen scheint, so liegt ihm doch die im Folgenden wiederholt ausgesprochene Meinung zu Grunde, daß der Glaube erst durch das Hinzukommen der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; z. B. injusto non potest justitia reputari; justificat eos Chr. tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt; jedenfalls ist ihm das innere Verhältniß des Glaubens zur Erneuerung und Heiligung nicht völlig klar geworden, und Alles, was er darüber sagt, kommt zuletzt immer auf

den Grundgedanken hinaus; duplicíter constat salus credentium, per agnitionem fidei et per operum perfectionem. In Cant. Cant. p. 84; — besonders in den B. B. c. Cels. erscheint dieß Verhältniß fast durchaus nur als ein rein äußerliches, und ob im Comment. zu den Röm. Alles Hiehergehörige ächt sey, läßt sich nicht entscheiden.

S. 236 Z. 2. Deßhalb nennt ihn Orig. häufig πίστις εὐτυχὴς, im Gegensatz zu dem Glauben der Heiden, π. ἀτυχὴς, der durch ein ungünstiges Geschick, durch Veranlassung der Dämonen, entsteht. c. Cels III, 38 ff.

S. 240 r) soll heißen in Rom. II, 13 alterum --- mortua, et ex operibus sine fide etc.

S. 248 n, ee). Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud naturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. — Quod possumus videre oculis, nostrum non est: quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvavit, quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, qui haec omnia vertere in malum etiam possumus. Pelagius bey Augustin, de gratia Christi. c. 4.

S. 249 a, b). Orig. gründet diese Ansicht auf 2 Cor. 5, 1 u. 2: „wir wissen, so unser irdisches Haus dieser Hülle zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel; und über demselbigen sehnen wir uns auch nach unserer Behausung, die vom Himmel ist, und uns verlangt, damit überkleidet zu werden.“ Er unterscheidet zwischen οἰκία und σκῆνος, und versteht unter jenem den groben, materiellen Leib, unter diesen den feinen Körper in ihm, (den psychischen Leib); der Bau von Gott aber ist der neue verklärte Leib, und die Überkleidung die späterhin erfolgende Auferstehung. — Es braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß diese Auslegung durch V. 4. wiederlegt wird; aber das macht die ganze Origen. Theorie etwas unklar, daß er zwischen diesen beyden Leibern, der Hülle und dem neuen verklärten Bau nicht überall unterscheidet, sondern häufig beydes ganz durcheinander fließen läßt, wie de Pr. II, 11, und daß er den Punkt, von welchem die eigentliche Auferstehung eintritt, nicht bestimmt bezeichnet; indem er jenen Bildungs-

gang, den die Seele im andern Leben durchzugehen hat, bald vor (de Pr. II, 11. Tract. in Matth. XXX, 51) bald nach der Auferstehung verlegt (Hom. in Luc. XIV. in Num. XVII, 6), bald dieser dabey gar nicht erwähnt.

S. 252 n, e). Erinnert an Platon's Phädon p. 81: Eine Seele, welche gereinigt den Körper verläßt und nichts Körperliches mit sich nimmt — eine solche Seele begibt sich, wenn sie den Körper verläßt, zu dem, was ihr verwandt ist, zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen; dahin gelangt, wird sie glücklich, vom Irrthum, von der Unwissenheit, von der Furcht, von den Leidenschaften und von allen menschlichen Übeln befreit, und lebt in Wahrheit mit den Göttern. — Wenn sie aber befleckt und ungereinigt den Körper verläßt, als die stets mit ihm verbunden war, und ihm allein gedient und geliebt hatte: so wird sie von der Gesellschaft des Körperlichen, das sich ihr an und eingebildet hat, nicht völlig geschieden. — Was eine solche Seele im Tode mit sich nimmt, das müssen wir für etwas Zusammengesetztes, Schweres, Irdisches, Sichtbares halten, wodurch sie beschwert und wiederum auf diese sichtbare Erde herabgezogen wird, so daß sie dann an den Denkmälern und Gräbern umherirrt; an diesen erschienen schon oft schattenartige Gestalten, welche solchen Seelen angehören, die sich nicht völlig vom Körper losgemacht, sondern etwas Sichtbares behalten haben, weßhalb sie auch gesehen werden.

Beylage I.

Die Begründung der allegorischen Schriftauslegung und ihre Principien nach Origenes.

Der Ursprung der allegorischen Interpretation verliert sich in ein Dunkel, welches auch die neuesten Forschungen von Neander, Gfrörer, Dähne und Anderer noch nicht völlig erhellt haben. Wir finden sie lange vor Christo, gleichzeitig bey Hellenen und Juden; in einer schon sehr ausgebildeten Gestalt aber tritt sie uns in Philo entgegen, von dem sie dann weiter zu den Alexandrinischen Kirchenlehrern übergegangen ist; Justinus, Athenagoras, Theophilus und Clemens bedienten sich derselben vielfach in ihren Schriften. Origenes aber hat einen weit umfassendern Gebrauch, als seine Vorgänger von ihr gemacht und zugleich den Versuch gewagt, einige, obwohl schwankende Principien für ihre Anwendung aufzustellen. — Es ist hier nicht der Ort, die große Ähnlichkeit nachzuweisen, welche die philonische Hypothese von einem doppelten Schriftsinn, von der theilweisen Unhaltbarkeit des Buchstabens, von dem Princip der Gotteswürdigkeit, und überhaupt das ganze exegetische Verfahren Philo's mit dem des Origenes hat; es genügt für unsern Zweck, die Art und Weise, wie er ihre Nothwendigkeit zu begründen und wie er sie für die Dogmatik anzuwenden suchte, etwas näher zu beleuchten. Den Grundgedanken, auf welchem die ganze Allegorie ruht, die Annahme eines doppelten Sinnes in der heiligen Schrift, setzt Origenes überall voraus, ja er gibt es sogar als kirchliche Lehre an: quod per spiritum Dei scripturae conscriptae sint, et sensum habeant, non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos. Die Inspiration des Alten Testamentes gründet er auf die Gottheit dessen, von dem es zeuget und auf die in ihm geschehene Erfüllung der prophetischen Weissagungen. Denn vor der Erscheinung Christi, sagt er, war es nicht möglich, unumstößliche Beweise für die göttliche Eingebung des Alten Testamentes aufzustellen, aber seine Erscheinung hat diejenigen, welche das Gesetz und die Propheten nicht für göttlich ansahen, zu der klaren Überzeugung hingeführt, daß sie durch himmlische Eingebung (οὐρανίῳ χάριτι) geschrieben seyen. Zwar drängt sich jedem, der das Alte

Teſtament mit Sorgfalt lieſt, ein unmittelbarer Eindruck von deſſen höherem Urſprung auf; aber das Licht, das von Chriſto ausgeht, hat erſt das Dunkel, das auf Moſes lag, erhellt und den geiſtigen Sinn, den der Buchſtabe des Geſetzes verhüllte, zur Erkenntniß gebracht. — Die Göttlichkeit des Neuen Teſtamentes beweiſt er hinwiederum aus der göttlichen Perſönlichkeit Chriſti, aus der Erfüllung ſeiner Weiſſagungen, aus dem erhabenen Inhalt und den unvergleichlichen, ſittlichen Wirkungen ſeines Wortes, aus dem ganzen Fortgang ſeines Werkes. de Prine. IV, 1—6. Dabey hält Origenes den ſtrengſten Inſpirationsbegriff feſt und erklärt die geſammte heilige Schrift, im Einzelnen wie im Ganzen, in Lehre und Geſchichte, in jedem, auch in dem kleinſten und unſcheinbarſten ihrer Theile und Ausſprüche durch und durch für Gottes heiliges Wort. „Die heiligen Schriften athmen eine Fülle des Geiſtes und es ſteht weder in dem Geſetz noch in den Propheten, noch in den apoſtoliſchen Schriften irgend etwas, das nicht von der Fülle der heiligen Majeſtät herrühre. Nirgends findet ſich ein Fehler oder ein Widerſpruch, denn Alles iſt unter dem genaueſten Beyſtand des heiligen Geiſtes aufgezeichnet; nirgends etwas Überflüſſiges und Müßiges, obſchon Manches dunkel ſcheint (in Matth. p. 428. Homil. in Jerem. IV.); jedes, auch das einfachſte und ſcheinbar zufälligſte Wort hat ſeine tiefe Bedeutung, und es liegt nur an uns, wenn wir ſie nicht finden (in Joh. XIII, 46. XX, 29. Homil. in Jerem. XII, 1. XXXIX. in Exod. I, 4). Das Alte und Neue Teſtament macht hierin keinen Unterſchied; die Propheten hatten dieſelbe tiefe und umfaſſende Erkenntniß wie die Apoſtel; denn vermöge der ἐπιδημία τοῦ Χριστοῦ waren ihnen die Augen des Geiſtes geöffnet und alle göttlichen Myſterien aufgeſchloſſen. Nur haben ſie dieſe unter der Hülle des äußern Buchſtabens verborgen und ihre theilweiſe Enthüllung den Pneumatiſchen unter den Vätern des Alten Bundes, ihre völlige der Zeit der Erfüllung überlaſſen (in Joh. VI, 2. 3. XIII, 46. c. Cels. V, 62). Das Alte Teſtament iſt daher ein Vorbild des Neuen; die Geſchichte deſſelben enthält eine allegoriſche Darſtellung des chriſtlichen Lebens nach ſeinem Umfang und Fortgang, mit ſeinen Kämpfen und Gefahren, Fortſchritten und Rückſchritten bis zur endlichen Vollendung; alles Einzelne in ihr hat eine beſtimmte Beziehung theils auf die wichtigſten Momente in dem Leben Jeſu, theils auf die verſchiedenen innern Situationen in dem Entwicklungsgang der Gläubigen, des geiſtigen Iſraels, theils auf die obere himmliſche Welt (S. 240 u. 288). Eben ſo iſt es mit dem Geſetz. Auch dieſes hat, mit Ausnahme des Dekalogs, (Homil. in Num. XI) einen durchaus

bildlichen und vorbildlichen Charakter; es ist gleichsam das Modell des Neuen Bundes. Seine Anordnungen, seine Opfer, seine Gottesdienste, die Struktur der Stiftshütte, die Einrichtung des Tempels u. s. w.: Alles weist auf Christum und sein Reich hin, Alles hat eine allegorische, auf das Künftige hinausſehende Bedeutung — symbolis, figuris ac formis allegoricis significat mysteria futura. —. Über das Neue Testament, insonderheit die evangelische Geschichte s. S. 220. — Eine großartige Einheit zieht sich demnach durch die gesammten göttlichen Schriften hindurch; Altes und Neues, Allgemeines und Besonderes stimmt zusammen und gibt, wo es recht verstanden und gebraucht wird, den vollen, reinen Klang der göttlichen Musik. Die ganze Schrift ist Ein vollkommenes harmonisches Organon Gottes, dessen verschiedene Theile zusammenklingen, wie die Saiten auf dem Psalter in der Hand eines David (in Matth. II. Fragm.)

Wird nun aber die Schrift buchstäblich und wörtlich gefaßt, so verschwindet dieser Charakter durchgängiger Wahrheit, Gotteswürdigkeit und Einheit und es zeigt sich dagegen Vieles, was unwürdig und gemein erscheint. So ist es offenbar, daß schon die Schöpfungsgeschichte, buchstäblich gefaßt, viele Ungereimtheiten enthält — „denn welcher vernünftige Mensch wird glauben, daß der erste, zweite und dritte Tag, Abend wie Morgen, ohne Sonne, Mond und Sterne gewesen sey, der erste sogar ohne Himmel, oder daß Gott nach Art eines Landbauers den Garten Eden gepflanzt und einen sichtbaren und genießbaren Baum des Lebens darein gesetzt habe?" u. s. w., — daß die Geschichte der Patriarchen, dem Wortsinne nach, eine Menge indecenter und Gottes unwürdiger Dinge berichtet, daß überhaupt die ganze Alt Testamentliche Geschichte voller Ärgernisse, Unsittlichkeiten und Unmöglichkeiten bleibt, so lange die buchstäbliche Auffassung festgehalten wird. (De Princ. IV. Homil. in Exod. l, 1. II, 1. 4. V, 1. VI, 8. Strom. X. Fragm. non valde eos juvat historia scripturae, qui sic eam intelligunt, uti scripta est. Quis enim non docebitur servire luxuriae et fornicationem habere pro nihilo, cum Judam ad meretricem legerit ingredientem et patriarchas habuisse multas pariter uxores? — — haereses quoque magis de carnali scripturae intelligentia, quam de opere carnis nostrae, ut plurimi existimant, substiterunt. — Multorum ergo malorum occasio est, si quis in scripturae carne manet.) Nicht anders verhält es sich mit dem Gesetz. „Viele einzelne Gebote Mosis sind theils widersinnig, theils unmöglich zu erfüllen, z. B. das Verbot, Geyer zu essen, einen Bockhirsch, ein Thier, das gar nicht

existiren kann, zu opfern, am Sabbath keine Last zu tragen u. dergl. (de Princ. IV, 17); viele widerstreiten geradezu der Vernunft und schaden dem Christenthum; haec enim (die Opfergesetze) nisi alio sensu accipiantur, quam litterae textus ostendit, sicut saepe jam diximus, cum in Ecclesia recitantur obstaculum magis et subversionem Christianae religioni quam aedificationem prastabunt. Homil. in Levit. V, 1. — Si adsideamus litterae et secundum hoc, quae in lege scripta sunt, accipiamus, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes vel rationabiles hominum leges. v. g. vel Romanorum, vel Atheniensium. — Das Nämliche gilt von manchen Aussprüchen und Geschichten des Neuen Testamentes. vgl. S. 219. Aber nicht nur Gottes Unwürdiges, auch Widersprüche kommen in der Schrift vor. Im Alten Testamente überall; im Neuen, z. B. in den Berichten der Evangelisten über Johannes den Täufer. Denn während das Evangelium Joh. 1, 23 dem Täufer die Worte des Jesaias „ich bin die Stimme eines Predigers" in den Mund legt, als wären es seine eigenen, stellt sie Marcus, als Worte des Propheten an den Anfang seines Evangeliums; während das Evangelium Johannis die folgenden Worte des Propheten: „Bereitet den Weg des Herrn ꝛc." ganz wegläßt, haben sie Matthäus und Marcus vollständig, letzterer fügt sogar ein Citat aus Maleachi hinzu; wie sie denn überhaupt in der Anführung jener Jesaianischen Stelle mehrfach differiren. — Ferner, bey Matthäus wird die Menge des Volkes, das zu dem Täufer hinausgieng, von den Pharisäern und Sadducäern, die gleichfalls zu ihm kamen, bestimmt unterschieden, und der Zuruf „Ihr Otterngezüchte ꝛc." nur auf letztere bezogen, bey Lucas aber auf das ganze Volk. — Auch in den Erklärungen des Täufers über sein Verhältniß zu Jesu finden sich bedeutende Differenzen; denn bey Matth. 3, 11 sagt er: οὐκ εἰμὶ ἱκανός, bey Joh. ἄξιος, was keineswegs dasselbe ist; bey Matth. βαστάσαι τὰ ὑποδήματα, bey Marc. und Joh. λῦσαι τὸν ἱμάντα — und es ist offenbar etwas Anderes, die Schuhe nachtragen, indem sie hier ja schon von den Füßen gelöst sind, und etwas anderes, sich niederbücken und den Riemen derselben auflösen — bey Luc. heißt es: τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων, bey Joh. τοῦ ὑποδήματος, was beydes wieder ziemlich verschieden ist (in Joh. VI. 5—15. 8). — Noch größere Schwierigkeiten hat die Zeitbestimmung über die Versuchungsgeschichte Denn diese schließt sich nach den Synoptikern unmittelbar an die Taufe an, dann folgt sogleich die Reise nach Kapernaum in Galiläa (Matth. 4, 11) und zwar, wie ausdrücklich ange-

geben wird, in Folge der Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers. Nach Johannes hingegen war Jesus am sechsten (dritten) Tage nach der Taufe in Kana auf der Hochzeit, gieng von da nach Kapernaum, hernach auf's Fest, wo ihn Nicodemus besuchte, und sodann in's Jüdische Land (Joh. 3, 22), wo Johannes noch taufte, „denn er war noch nicht in's Gefängniß geworfen.“ Es scheint also nach Johannes der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste und die Versuchung gar nicht statt gefunden zu haben; und so widersprechen sich auch die übrigen Angaben (in Joh. X, 1—4. Man glaubt Herrn Strauß §. 43. 49. 54. zu hören!) — Ein weiterer auffallender Widerspruch findet sich in den Angaben über die Tempelreinigung, die von Johannes an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gesetzt, von den Synoptikern an's Ende derselben verlegt wird (in Joh. X, 15 Strauß §. 84). Auch die Geschichte seines Einzugs in Jerusalem enthält, buchstäblich genommen, innere Widersprüche, — denn wie paßt das Eselsfüllen zu dem himmlischen König, wie überhaupt dieser ganze Aufzug zu seiner Herrlichkeit? Das Nämliche gilt von einzelnen Aussprüchen des Erlösers in der Bergpredigt (S. 219), von seinen Erklärungen über das künftige Leben (die wörtlich verstanden, den groben fleischlichen Chilianismus befördern) und von manchen andern Abschnitten des Neuen Testaments. — — Will man daher die heilige Schrift blos buchstäblich verstehen, so geräth man auf eine Menge von Schwierigkeiten, Ungereimtheit und Differenzen, die sich mit ihrer Göttlichkeit und Gotteswürdigkeit durchaus nicht vertragen. Es bleibt somit nur die Wahl: entweder den Glauben an ihre durchgängige Göttlichkeit aufzugeben — denn Unwürdiges und Widersprechendes kann unmöglich göttlichen Ursprungs seyn — oder zur Annahme eines tiefern, geheimen, im Buchstaben verhüllten Sinnes seine Zuflucht zu nehmen, wodurch dann von selbst alle Schwierigkeiten sich lösen. in Joh. X, 2. *δεῖ τὴν περὶ τούτων ἀλήθειαν ἀποκεῖσθαι ἐν τοῖς νοητοῖς, μὴ λυομένης τῆς διαφωνίας ἀφεῖσθαι τῆς περὶ τῶν εὐαγγελίων πίστεως, ὡς οὐκ ἀληθῶν, οὐδὲ θειοτέρῳ πνεύματι γεγραμμένων ἢ ἐπιτετευγμένως ἀπομνημονευθέντων.* Vg. den Schluß dieses Capitels.

Dieß ist um so nothwendiger, da viele Schriftstellen ausdrücklich darauf hinweisen, z. B. 1 Kor. 9, 9. 10, 1 ff. Galat. 4, 21 ff. Ephes. 5, 31 Hebr. 8, 5. 10, 1; da Jesus und seine Apostel selbst das Alte Testament geistlich deuten, und die ganze Einrichtung der Bibel darauf hinzweckt (c. Cels IV, 48—50). „Denn der göttliche Logos hat es absichtlich so angeordnet, daß mitten in das Gesetz und die Geschichte hinein gleichsam

existiren kann, zu opfern, am Sabbath keine Last zu tragen u. dergl. (de Princ. IV, 17); viele widerstreiten geradezu der Vernunft und schaden dem Christenthum; haec enim (die Opfergesetze) nisi alio sensu accipiantur, quam litterae textus ostendit, sicut saepe jam diximus, cum in Ecclesia recitantur obstaculum magis et subversionem Christianae religioni quam aedificationem prastabunt. Homil. in Levit. V, 1. — Si adsideamus litterae et secundum hoc, quae in lege scripta sunt, accipiamus, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes vel rationabiles hominum leges. v. g. vel Romanorum, vel Atheniensium. — Das Nämliche gilt von manchen Aussprüchen und Geschichten des Neuen Testamentes. vgl. S. 219. Aber nicht nur Gottes Unwürdiges, auch Widersprüche kommen in der Schrift vor. Im Alten Testamente überall; im Neuen, z. B. in den Berichten der Evangelisten über Johannes den Täufer. Denn während das Evangelium Joh. 1, 23 dem Täufer die Worte des Jesaias „ich bin die Stimme eines Predigers" in den Mund legt, als wären es seine eigenen, stellt sie Marcus, als Worte des Propheten an den Anfang seines Evangeliums; während das Evangelium Johannis die folgenden Worte des Propheten: „Bereitet den Weg des Herrn ꝛc." ganz wegläßt, haben sie Matthäus und Marcus vollständig, letzterer fügt sogar ein Citat aus Maleachi hinzu; wie sie denn überhaupt in der Anführung jener Jesaianischen Stelle mehrfach differiren. — Ferner, bey Matthäus wird die Menge des Volkes, das zu dem Täufer hinausgieng, von den Pharisäern und Sadducäern, die gleichfalls zu ihm kamen; bestimmt unterschieden, und der Zuruf „Ihr Otterngezüchte ꝛc." nur auf letztere bezogen, bey Lucas aber auf das ganze Volk. — Auch in den Erklärungen des Täufers über sein Verhältniß zu Jesu finden sich bedeutende Differenzen; denn bey Matth. 3, 11 sagt er: οὐκ εἰμὶ ἱκανός, bey Joh. ἄξιος, was keineswegs dasselbe ist; bey Matth. βαστάσαι τὰ ὑποδήματα, bey Marc. und Joh. λῦσαι τὸν ἱμάντα — und es ist offenbar etwas Anderes, die Schuhe nachtragen, indem sie hier ja schon von den Füßen gelöst sind, und etwas anderes, sich niederbücken und den Riemen derselben auflösen — bey Luc. heißt es: τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων, bey Joh. τοῦ ὑποδήματος, was beydes wieder ziemlich verschieden ist (in Joh. VI. 5—15. 8). — Noch größere Schwierigkeiten hat die Zeitbestimmung über die Versuchungsgeschichte Denn diese schließt sich nach den Synoptikern unmittelbar an die Taufe an, dann folgt sogleich die Reise nach Kapernaum in Galiläa (Matth. 4, 11) und zwar, wie ausdrücklich ange-

geben wird, in Folge der Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers. Nach Johannes hingegen war Jesus am sechsten (dritten) Tage nach der Taufe in Kana auf der Hochzeit, gieng von da nach Kapernaum, hernach auf's Fest, wo ihn Nicodemus besuchte, und sodann in's Jüdische Land (Joh. 3, 22), wo Johannes noch taufte, „denn er war noch nicht in's Gefängniß geworfen." Es scheint also nach Johannes der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste und die Versuchung gar nicht statt gefunden zu haben; und so widersprechen sich auch die übrigen Angaben (in Joh. X, 1—4. Man glaubt Herrn Strauß §. 43. 49. 54. zu hören!). — Ein weiterer auffallender Widerspruch findet sich in den Angaben über die Tempelreinigung, die von Johannes an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gesetzt, von den Synoptikern an's Ende derselben verlegt wird (in Joh. X, 15 Strauß §. 84). Auch die Geschichte seines Einzugs in Jerusalem enthält, buchstäblich genommen, innere Widersprüche, — denn wie paßt das Eselsfüllen zu dem himmlischen König, wie überhaupt dieser ganze Aufzug zu seiner Herrlichkeit? Das Nämliche gilt von einzelnen Aussprüchen des Erlösers in der Bergpredigt (S. 219), von seinen Erklärungen über das künftige Leben (die wörtlich verstanden, den groben fleischlichen Chilianismus befördern) und von manchen andern Abschnitten des Neuen Testaments. — — Will man daher die heilige Schrift blos buchstäblich verstehen, so geräth man auf eine Menge von Schwierigkeiten, Ungereimtheit und Differenzen, die sich mit ihrer Göttlichkeit und Gotteswürdigkeit durchaus nicht vertragen. Es bleibt somit nur die Wahl: entweder den Glauben an ihre durchgängige Göttlichkeit aufzugeben — denn Unwürdiges und Widersprechendes kann unmöglich göttlichen Ursprungs seyn — oder zur Annahme eines tiefern, geheimen, im Buchstaben verhüllten Sinnes seine Zuflucht zu nehmen, wodurch dann von selbst alle Schwierigkeiten sich lösen. in Joh. X, 2. δεῖ τὸν περὶ τούτων ἀλήθειαν ἀποκεῖσθαι ἐν τοῖς γεγραμμένοις, μὴ λυομένης τῆς διαφωνίας ἀφεῖσθαι τῆς περὶ τῶν εὐαγγελίων πίστεως, ὡς οὐκ ἀληθῶν, οὐδὲ θεοπνεύστῳ πνεύματι γεγραμμένων ἢ ἐπιτετυγμένως ἀπαμπεχομένων. Vg. den Schluß dieses Capitels.

Dieß ist um so nothwendiger, da viele Schriftstellen ausdrücklich darauf hinweisen, z. B. 1 Kor. 9, 9. 10, 1 ff. Galat. 4, 21 ff. Ephes. 5, 31 Hebr. 8, 5. 10, 1; da Jesus und seine Apostel selbst das Alte Testament geistlich deuten, und die ganze Einrichtung der Bibel darauf hinzweckt (c. Cels IV, 48—50). „Denn der göttliche Logos hat es absichtlich so angeordnet, daß mitten in das Gesetz und die Geschichte hinein gleichsam

Ärgernisse, Anstöße und Unmöglichkeiten eingestreut würden, damit wir nicht beym Buchstaben stehen bleiben und so entweder ganz von der Heilslehre abfielen, oder doch des göttlichen Inhalts verlustig giengen. Es ist der Hauptzweck der Schrift, das Geistige und Ewige in der Hülle der Geschichte darzustellen, und dazu hat sie theils wirklich Geschehenes, da wo es zu dem geheimen Sinn paßte, benützt, theils auch, wo keine der Entwicklung des Geistigen entsprechenden Thatsachen sich vorfanden, Ungeschehenes in die Geschichte eingewebt; und bald sind wenige Stellen eingestreut, die dem Leibe (Buchstaben) nach keine Wahrheit haben, bald mehrere." Vg. S. 221 u. t.) :Die allegorische Auslegung aber hat die Aufgabe, Beydes zu unterscheiden und wiederum in seiner höhern Wahrheit zusammenzufassen, wodurch erst der ganze volle Sinn gewonnen wird, überhaupt den Geist im Buchstaben aufzufinden u. s. w., wie S. 43 entwickelt ist. Vg. de Pr. IV, 19. in Joh. X, 3. in Matth. II. XVI, 12. Hom. in Num. XI, 1.

Auf diese Weise sucht Origenes die Nothwendigkeit der Allegorie zu begründen; es fühlt sich jedoch überall durch, daß er keineswegs erst durch die oben bezeichneten Schwierigkeiten zu der Annahme eines doppelten oder mehrfachen Schriftsinns veranlaßt worden ist; sondern ihn überall schon als eine anerkannte Sache, ja als einen Glaubensartikel voraussetzt; wie er denn häufig nur deßhalb Bedenken gegen den Wortsinn erhebt und Schwierigkeiten in den Text hineinträgt, um sich Gelegenheit zur Anwendung der Allegorie zu verschaffen. Dieß zeigt sich besonders deutlich in seinen Homilien über das Alte Testament, in seiner Erklärung der evangelischen Geschichte und der Parabeln. Hier ist es ihm nämlich nicht genug, den von Jesu selbst angedeuteten, verborgenen Sinn aufzusuchen, er bemüht sich noch außerdem, eine Menge von Beziehungen und Einfällen, auf welche sonst wohl schwerlich Jemand gerathen möchte, hineinzuerklären, und so aus dem einfachen Gleichniß häufig ein doppeltes und dreifaches zu machen. Seine Ausdeutungen der evangelischen Geschichten aber sind größtentheils so unnatürlich und abgeschmackt, daß er sie selbst nicht versucht haben könnte, wenn er nicht eben durch jene Voraussetzung dazu verleitet worden wäre. — Zum Beleg möge Folgendes dienen: Nachdem er (s. oben S. 314) auseinandergesetzt hat, daß die Angaben der Evangelisten über den Täufer nicht übereinstimmen, und daß es etwas Anderes sey, die Schuhe zu tragen, und die Schuhriemen aufzulösen, fährt er fort: Da nun gleichwohl keiner der Evangelisten irrt oder lügt, so muß Johannes Beydes zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Sinne gesagt haben; denn die Evan-

gelisten drücken eine und dieselbe Sache nicht auf verschiedene Weise aus. Es ist nun allerdings etwas Großes, sich zu der leiblichen Seite seines Wesens herabzubücken und alle Dunkelheiten des Geheimnisses seiner Menschwerdung zu lösen, welche gleichsam der Schuhriemen seiner Füße sind. Denn das Band der Dunkelheiten ist Eines, gleichwie auch der Schlüssel der tiefern Erkenntniß Einer ist, welche selbst der Größte unter den vom Weibe Geborenen nicht durch sich selbst zu lösen oder zu eröffnen vermag, indem Christus allein dieß verleiht, welchen er will. Wenn aber die Stelle von den Schuhen einen mystischen Sinn hat, so ist auch dieser nicht zu übergehen. Ich vermuthe nämlich, daß der eine von den Schuhen die Menschwerdung des Sohnes Gottes andeute, der andere aber die Höllenfahrt und den Hinabgang zu dem Gerichte im Geiste; wovon Ps. 16, 10 und 1 Petri 3, 18—20 handelt. — Wer nun die Gründe dieser beiden Herablassungen (ἐπιδημιῶν) gehörig darstellen kann, der ist würdig, das Band der Schuhe Jesu zu lösen, indem ein solcher sich selbst im Geiste vom Himmel und von den Geheimnissen der Gottheit Christi herabbeugt zu seiner Erscheinung im Fleisch und zu seiner Menschheit, die er um unsertwillen anschuhte, (ὑπεδήσατο, Anspielung auf ὑποδήματος)! In Joh. VI, 18. — Vg. X, 17. 18. Einzug Jesu in Jerusalem; in Matth. XVI, 9—14. die beiden Blinden. —

Der Sinn der h. Schrift entspricht den dreien Theilen der menschlichen Natur; wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so hat auch die Schrift einen dreifachen Sinn, einen somatischen, psychischen und geistigen; oder, was dasselbe, einen historischen, moralischen und mystischen. de Princ. IV, 11. Homil. in Levit. V, 1, 5. Der historische ist der Wortsinn; der moralische begreift Alles, was sich auf das sittliche Verhalten des Menschen, auf Buße, Bekehrung, Wandel bezieht, sammt den dahingehörigen Geboten und Lehren; der mystische oder geistige erfaßt die Ideen, die in der Hülle des Buchstabens niedergelegt sind, überhaupt das Ewige und Übersinnliche, die göttlichen Gedanken, deren Darstellung das Geschichtliche, Irdische, Erscheinende ist. — Der geistige Sinn geht durch die ganze Schrift hindurch. Jede Stelle hat einen pneumatischen, nicht aber jede auch einen buchstäblichen Sinn. Als oberstes Princip, wornach zu entscheiden, was blos geistig oder buchstäblich und geistig zugleich gefaßt werden müsse, stellt Orig. die Gotteswürdigkeit auf. Wo der Wortsinn der reinen Idee Gottes entspricht, da ist er beizubehalten und mit dem geistigen zu verbinden, wo nicht, da ist er ganz aufzugeben. Außerdem giebt er noch zwei

Merkmale für das geiſtige Verſtändniß der Schrift an; in Beziehung auf ihren geſetzlichen Theil: was als „Geſetz" (wahrſcheinlich Ceremonien-Geſetz, Cultus, gottesdienſtliche Einrichtung) bezeichnet wird, iſt kein allegoriſch, was unter dem Namen „Gebot, Recht, Befehl" auftritt, iſt zunächſt nach dem Buchſtaben zu faſſen; in Beziehung auf den hiſtoriſchen und prophetiſchen Theil: was die Geſchichte des Volkes Gottes auf Erden und der übrigen, in der Schrift erwähnten Völker, Begebenheiten, Localitäten, Namen u. dgl. betrifft (S. 288), das iſt Vorbild theils der Kirche Chriſti auf Erden, theils der oberen, himmliſchen, geiſtigen Welt. (vg. die praefatio zu T. II. Opp. Or. der Pariſer Ausgabe. Mosheim p. 632—667. Neander a. a. O. 633). — Es leuchtet indeſſen ein, daß dieſe Principien der grenzenloſen Willkühr der Allegorie keinen Einhalt zu thun vermochten. Die Idee der Gottoswürdigkeit iſt bei Orig. ſelbſt nur eine ſubjektive, nicht erſt aus der Schrift herausentwickelte, ſondern eine vorgefaßte Anſicht; deshalb konnte auch ihre Anwendung in den meiſten Fällen nur dazu dienen, ſeine Vorausſetzungen in die Schrift hineinzutragen, und jener Willkührlichkeit ſeiner Exegeſe, die das große, einfache Schriftwort verflüchtigt und den hiſtoriſchen Boden der göttlichen Offenbarung untergräbt, einen Schein des Rechtes zu geben.

Ohnerachtet dieſer großen Verirrungen, die er mit den neueſten Anwälten der mythiſchen Anſicht von der bibliſchen Geſchichte theilt, unterſcheidet er ſich doch noch immer von ihnen und zwar zu ſeinem Vortheil, in mehreren weſentlichen Punkten. Er iſt noch nicht ſo weit gekommen, die Pietät gegen die h. Schrift abzuſtreifen, er iſt vielmehr von Ehrfurcht gegen ſie erfüllt, er will kein Jota von ihrem göttlichen Inhalte aufgeben, ja ſelbſt ſeine allegoriſchen Träumereien haben immer zugleich den Zweck, ſie zu rechtfertigen und zu vertheidigen. Er erkennt ferner die hiſtoriſche Perſönlichkeit des Erlöſers unbedingt an, er läßt die geſchichtlichen Thatſachen ſeines Erlöſungswerkes, ſein Leben und Leiden, ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung in ihrer Wahrheit und Bedeutung gelten, er betrachtet die evangeliſche Geſchichte mit wenigen Ausnahmen als eine Darſtellung wirklicher Fakta, die nur zugleich noch eine höhere geiſtige Beziehung haben, er iſt weit entfernt von dem Grundſatz, daß Etwas deshalb unwahr ſey, weil es wunderbar iſt; die Realität der Wunder ſteht ihm im Gegentheil über jeden Zweifel erhaben, ſie ergibt ſich ihm von ſelbſt aus dem Glauben an die Göttlichkeit deſſen, der ſie thut. — In ſo fern ſteht er alſo noch weit hinter dem Standpunkt der ſogenannten „fortgeſchrittenen Bildung" zurück und die

Freunde deſſelben haben nicht ſehr wohl gethan, ſich auf ihn, als auf ihren Vorläufer, zu berufen; ſie fallen damit in ihr eigenes Gericht; ſie könnten in manchen ſeiner Ausſprüche ein ſcharfes und gerechtes Urtheil wider ſich leſen, ſie könnten ſich insbeſondere von ihm über die Folgen belehren laſſen, die ihr Verfahren mit der h. Schrift nothwendig haben muß. „Denn, ſagt Origenes, wenn Einer allzuleichtfertig auf ſich vertraut und das Geheimniß der Weisheit Gottes, als des im Anfang bey Gott und Gott ſeyenden Logos, und die Nothwendigkeit, dieſe Schriften im Sinne des Logos und Gottes und in ſeiner Weisheit zu erforſchen und zu verſtehen, nicht anerkennt: der muß nothwendig auf fabelhafte, alberne und träumeriſche Auslegungen gerathen, und ſetzt ſich der Gefahr der Verſündigung aus. Darum erinnere ich an die Warnung des Predigers (5, 1): „Eile nicht vor Gott zu reden, denn Gott iſt oben im Himmel, du unten auf Erden, darum laß' deiner Worte wenig ſeyn." Es ziemt ſich zu glauben, daß auch nicht ein Jota in der Schrift leer von der Weisheit Gottes ſey; denn der dem Menſchen befohlen hat: „du ſollſt nicht leer vor mir erſcheinen," wird noch viel weniger ſelbſt etwas Leeres reden. Aus ſeiner Fülle nahmen die Propheten, wenn ſie ſprachen, und darum weht in Allen die Fülle und iſt Nichts in der Weiſſagung, oder im Geſetz, oder im Evangelium, oder bey dem Apoſtel, das nicht aus ſeiner Fülle wäre. Und deßhalb wehet darin die Fülle für die, welche Augen haben zu ſehen und Ohren zu hören, und einen Sinn für den Wohlgeruch, der aus der Fülle weht. Wenn du aber beym Leſen der Schrift auf einen Gedanken ſtößeſt, der ein Stein des Anſtoßes und ein Fels des Ärgerniſſes iſt, ſo gieb die Hoffnung nicht auf, daß auch dieſer einen Sinn enthalte. Alsdann wird das Wort an Dir wahr werden: „Wer da glaubet, der wird nicht zu Schanden werden;" zuerſt glaube, ſo wirſt du unter dem vermeintlichen Anſtoße viele heilige Früchte finden." (Fragm. aus der Philokalie, das bei de la Rue fehlt, nach Schnitzers Überſ.) — Ganz beſonders muß ich hier noch zuletzt gegen das Lob proteſtiren, das Herr v. Ammon a. a. O. dem Orig. wegen ſeiner hermeneutiſchen Principien ertheilt. Durch ſie, ſagt er, habe ſich dieſer Kirchenlehrer vorzugsweiſe um die Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion verdient gemacht. Zwar ſey die Annahme eines dreifachen Sinnes in der h. Schrift ein bloßes Gedankending; es ſey widerſinnig, ja eine exegetiſche Taſchenſpielerei, zuerſt die Göttlichkeit eines Buches thatſächlich hinzuſtellen, und dann das Göttliche erſt durch eigene Inſpiration (?) in dasſelbe hineinzutragen. — Aber das ſey das Große und Verdienſtvolle, daß dem

Orig. der damals beliebte hermeneutische Kanon „daß auch widersprechende Lehrsätze, im Sinne des h. Geistes gefaßt, gleich wahr seyn könnten," ein Abscheu und Greuel war (wo hat je die alte Kirche diesen Kanon aufgestellt? sie hat vielmehr gesagt, daß *scheinbar* widersprechende Lehrsätze, im Sinne des h. Geistes gefaßt, also richtig verstanden, aufhörten, Widersprüche zu seyn; denn wirkliche gab auch sie nicht zu); daß er sich deßhalb gedrungen gefühlt habe, das Subjektive des Bibelsinnes in ein richtiges Verhältniß zu dem Objektiven zu setzen (als ob nicht beydes bereits von vorn herein im besten Verhältniß gestanden wäre, und nicht eben Orig. seine subjectiven Meinungen — wie H. v. A. S. 93. 95. selbst zugiebt — in die objektive Wahrheit des Schriftsinnes hineingetragen hätte), jenes aus dem Systeme gänzlich auszuscheiden, dadurch alle Widersprüche aufzuheben und die Dunkelheit selbstersännener Mysterien (von wem ersonnen?) in dem reineren Lichte der ewigen Offenbarung aufzuklären. — Dieß sey das große Verdienst des Origenes; und dennoch nennt v. A. selbst die Operation, die er hierbei angewendet, nämlich die allegorische Interpretation, einen frommen Betrug p. 98. Aber, fährt er fort, eben diese Grundsätze des Orig., nach welchen er die h. Schrift für inspirirt ansah und doch einen Theil des Schriftwortes, buchstäblich gefaßt, für unhaltbar, fabelhaft, sinnlos erklärte, und eben diese allegorische Auslegungsweise habe das Gute, daß sie jene voreilig angenommene Inspirationstheorie unschädlich macht und die ganze Schriftgelahrheit unter die Leitung der Vernunft stellt; denn es zeige sich hier die Inkonsequenz des Supranaturalismus, der an Theopneustie glaube und doch die allegorische Schrifterklärung verwerfe; ja sie habe sogar den bedeutenden Vorzug, daß sie die Exegese unter die Leitung weiser Schriftgelehrten (die wahrscheinlich die Theopneustie nicht glauben) bringe; denn leider habe die, auch dem Volke eingeräumte Freiheit seinen Glauben aus der Schrift selbst zu schöpfen, bittere Früchte getragen und den unwissenden Laien einen Dünkel eingeflößt, der alle Bande der protestantischen Kirche aufzulösen drohe. (So urtheilt einer der gelehrtesten und berühmtesten protestantischen Theologen. Er verdächtigt die protestantische Freiheit der Laien und rühmt es der Orig. Exegese als ein Verdienst nach, daß sie dahin gewirkt habe, die Göttlichkeit der h. Schrift in Mißkredit zu bringen und das Fundament, auf dem unsre Kirche ruht, zu untergraben! Gewiß — Orig. selbst, der jedes Wort der h. Schrift mit Ehrfurcht als ein göttliches Zeugniß betrachtete, würde ein solches Lob als den bittersten Tadel mit Abscheu von sich gewiesen haben!) Nun — fährt der Herr Verf. — ohne daß man

eigentlich mehr recht sieht, von wem die Rede ist — fort, nun sey der wahren Theologie ihre Stelle gesichert, aller Aberglaube, alles Mythische aus der Schrift entfernt, alle Wissenschaften dem Glauben zinsbar, alle dogmatischen Fesseln (o glückliche Freiheit!) gelöst; die Schatten sinken, — der helle Tag bricht an, etc. — und so schließt die Abhandlung — „man muß die Schriften des Orig. nicht gelesen haben, wenn man unerinnert seyn kann, daß schon der erste philosophische Begründer des Systems der alten Kirche auch der Kritiker und Reformator aller im sechszehnten Jahrhundert verworfenen Irrthümer war!" Was soll man nun dazu sagen? die Reformatoren haben die Vermischung der Philosophie und des Christenthums verworfen! die Reformatoren haben einen guten Theil der Origen. Lehrsätze verworfen, die Reformatoren haben insbesondere die hermeneutischen Grundsätze des Orig. verworfen und dagegen den Canon aufgestellt: „sensus literalis, der thut's" und doch soll Origenes ihr Vorläufer gewesen seyn! Man lese nur den ganzen Abschnitt de naevis Origenis in den Centurien, man höre Luthers eigenes Urtheil, „Origenes ist fast ein Fürst und König über die Allegorien und hat die ganze Bibel durchaus voller solcher heimlicher Deutungen gemacht, die denn nicht eines Dreck's werth sind. Die Ursach ist diese, daß sie alle ihren eigenen Dünkel, Kopf und Meinung angesehen und nicht S. Paulo gefolgt haben, der da will den h. Geist darinnen handeln lassen." Walch Bd. III. p. 1032 und noch stärker Bd. XIV. 192. „Derhalben ich auch mit großem Unwillen mich verwundert, wie St. Hieronymus den Namen Kirchendoktor und Origenes der Kirchenmeister nach den Aposteln verdient haben, so man doch nicht leichtlich bey ihnen drei Zeilen finden mag, da sie von der Gerechtigkeit des Glaubens lehren, auch dieser beiden Bücher nicht einen Christen machen könnten, also flattern sie umher mit Allegorien von den Historien, oder lassen sich einnehmen und verführen von dem gleißenden Schein der guten Werke." VIII. p. 1934. „Hier. u. Orig. haben in diesen Stücken solchen großen unmäßigen Schaden angerichtet, daß es mit keinen Worten genugsam zu sagen und zu beklagen ist." Vg. I, 1434. II, 818. IV, 1672. Wider das Allegorisiren. —

Beylage II.

Der Neuplatonismus in seinem Verhältniß zu Origenes.

Der Neuplatonismus ist eine nothwendige Erscheinung in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Die Philosophie der alten Welt hatte ihren Kreislauf vollendet; der endliche Geist hatte in einer langen Reihe großartiger Versuche seinen eigenen Inhalt entwickelt, er hatte gezeigt, wie weit er es aus eigener Vernunft und Kraft zu bringen vermöge; er war der Wahrheit allerdings näher gekommen, aber gefunden hatte er sie nicht, und konnte sie auf diesem Wege nicht finden, weil sie nicht in ihm selber ist. Nun am Schlusse überblickte er noch einmal die durchlaufene Bahn, betrachtete kritisch die gewonnenen Resultate und erkannte das Ungenügende und Unsichere derselben; so kam er zu der Überzeugung, daß auf dem Wege seines bisherigen Verfahrens das Absolute nicht zu erreichen sey, er machte die Erfahrung des Buchs der Weish. c. 9, 16 ff., er verzweifelte an der Wahrheit. Er wurde Skepticismus. Allein er konnte auch an diesem Punkte nicht stehen bleiben; das ihm eingeborene Verlangen nach Wahrheit treibt ihn unaufhaltsam weiter; er nimmt einen neuen Anlauf, er macht den kühnen Versuch sich gleichsam durch einen Sprung in die Wahrheit hineinzuversetzen und das Absolute, das sich ihm durch die bisherige Methode zu philosophiren nicht aufschließen wollte, durch unmittelbares Anschauen zu ergreifen. Dieß ist der Ursprung des sogenannten Neuplatonismus, und damit ist zugleich sein eigenthümliches Wesen bezeichnet. — Wie nun diese Philosophie die letzte bedeutende Erscheinung des denkenden Geistes in der alten Welt ist, so nimmt sie auch die Resultate aller vorhergehenden, besonders der platonischen, der aristotelischen, auch der stoischen Philosophie in sich auf; ist aber deßhalb kein bloßes Aggregat des Früheren, sondern selbst eine neue Gestalt der Philosophie, mindestens ein Versuch, die mannigfaltigen, zum Theil widersprechenden Momente ihrer gesammten bisherigen Entwicklung in einer höhern Einheit zusammenfassen und zu begreifen. Sie unterscheidet sich aber zugleich wesent-

lich von allen frühern Erscheinungen der Philosophie dadurch, daß sie nicht von Unten nach Oben, nicht durch die Natur zum Geist, nicht durch dialektische Entwicklung zu dem Letzten, Absoluten zu gelangen strebt, sondern dieses als das schon Gewisse, ja als das Allergewisseste, als das dem denkenden Geiste unmittelbar Gegenwärtige an die Spitze stellt, und von da aus zu den Manifestationen dieses Höchsten in der Welt und im Menschen herabsteigt. Ihr Mittelpunkt ist die Idee des νοῦς, in welchem das an sich verborgene Absolute offenbar, und das Denken mit dem Gedachten (νοητόν), Eins ist.

Bey Philo, in dem uns diese Gestalt der Philosophie zuerst entgegentritt, ist der Platonismus vorherrschend und die Spekulation schließt sich an's Alte Testament an; bey Plotin, dem Vollender dieser Richtung, vertieft sie sich in sich selbst. — Der folgende Abriß beabsichtigt keineswegs für eine Darstellung ihrer beyderseitigen Systeme zu gelten, er will nur diejenigen Seiten hervorheben, welchen Origenes einen Einfluß auf seine Auffassung der christlichen Lehre gestattete. Es ist dieß weniger der allgemeine Grundcharakter jener Philosophie, als einzelne Momente derselben; und die Verweisung auf die treffenden Stellen seines Systems wird hinreichen, um diesen Einfluß nachzuweisen. *)

Philo geht von dem Grundsatz aus, daß es ein doppeltes Princip in der Natur der Dinge, ein thätiges und ein leidendes gebe, (τὸ μὲν δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν) Gott und die Materie. — Gott ist das reine Seyn, ὁ ὤν, τὸ ὄν, das Absolute, Vollkommenste, welches eben deßhalb in seinem Wesen unveränderlich und unwandelbar (ἄτρεπτον τὸ θεῖον, denn das Vollkommene schließt jede Ab- und Zunahme aus), völlig in sich selbst beschlossen und lediglich auf sich bezogen ist (τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι. de nominum mutatione I, 582). Es ist als das Vollkommenste der Grund seiner selbst, daher ungezeugt (ὁ ἀγέννητος), und zugleich die Ursache alles Andern; mit sich erfüllt — die absolute Fülle — selbst genugsam und Keines bedürftig, während Jegliches seiner bedarf (αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν — ἀνενδεὴς, αὐτάρκεστατος ὁ θεὸς); als selbst genugsam, auch völlig affektlos und absolut frei. —

---

*) Zu Grunde liegen Gförers Urchristenthum, Dähne's Jüdisch Alex. Religionsphilosophie ꝛc. Einzelne treffliche Bemerkungen über die verschiedenen Elemente, aus denen das philonische System zusammengewebt ist, s. th. Stud. u. Krit. v. Ullmann. J. 1832. 1 Heft. von Creuzer.

Das Erſte, welches der Grund alles Andern iſt, kann nichts Zuſammengeſetztes, aus mehreren Kräften oder Theilen beſtehendes, es muß vielmehr ſeinem Weſen nach durchaus einfach und eins, die Einheit ſelbſt, die Monas, ja vielleicht noch über die Monas erhaben ſeyn. (ὁ θεὸς μόνος ἐστὶν καὶ ἓν, οὐ σύγκριμμα, φύσις ἁπλῆ. Leg. Alleg. b. Mang. I, 66 ἡ μονὰς, τὸ ἓν. — Vg. Origenes, oben S. 102. Der Begriff der abſoluten Einheit ſchließt nun alle Beſtimmungen und Eigenſchaften aus, und iſt alſo Gott, als die ſchlechthin einfache Natur, auch ohne alle Qualitäten, das völlig geſtaltloſe, unbeſtimmte, reine bloſe Seyn, das Allerabſtrakteſte, das nichts von Allem, was exiſtirt, iſt (ἄποιος ὁ θεὸς· ὁ γὰρ ἡ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν, ἢ μὴ ἕνα εἶναι - - ἀδικεῖ. Leg. alleg. ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις. — Wenn gleichwohl Philo zuweilen ſagt, Gott ſey das abſolute Gute, das Leben, die Weisheit u. dgl., ſo hebt er dieß doch alsbald wieder auf, indem er erklärt, er ſey mehr und beſſer als dieſes Alles: κρείττων ἡ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἡ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἡ αὐτὸ ταγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. de opif. mundi. Vg. Or. S. 103. — Es ergibt ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt, daß dieſer Gott für den Menſchen an ſich völlig unerfaßlich und unbegreiflich (ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος) in ein undurchdringliches Dunkel eingehüllt ſey, daher auch mit keinem Namen genügend bezeichnet, eigentlich gar nicht ausgeſprochen werden könne (ἀκατονόμαστος κ. ἄῤῥητος). Die einzige Bezeichnung, die ſeinem Weſen entſpricht, iſt die des Seyenden, nach Exod. 3, 4. ὁ ὤν, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν. Vg. Orig. S. 104. Alle bildlichen, anthropomorphiſchen Ausdrücke in der Schrift ſind Akkommodation an die menſchliche Schwachheit; daher dieſelbe Polemik gegen die buchſtäbliche Auffaſſung wie nachher bey Origenes.

Das andere Princip, das Leidende, iſt die ὕλη. Es ſteht dem reinen und heiligen Gott als abſoluter Gegenſatz gegenüber; denn wie dieſer das ἔν iſt, ſo iſt die Materie das Negative, das Nichtſeyn, μὴ ἔν, wie dieſer die Fülle iſt, ſo iſt ſie das Leere, Todte, ich möchte ſagen, das Dunkle, Geſtaltloſe, das aber doch, als das Entgegengeſetzte des Seyns, ſelbſt ein Poſitives, als das Entgegengeſetzte des Guten und Göttlichen, das Schlechte und die Quelle des Böſen iſt (ſ. dagegen Or. S. 177). Philo beſchreibt ſie ganz ſo wie überhaupt die Platoniker; er nennt ſie das Subſtrat aller beſtimmten und geſtalteten Dinge, den Grundſtoff der Welt, der zwar an ſich ἄποιος, gleichwohl aber aller möglichen Bildungen fähig iſt, u. deſſen Grundkräfte die Elemente ſind. — Um nun beyde, an ſich geſchiedene und außer aller Berührung ſtehende Principien

mit einander in Verbindung zu bringen, um das Leere zu erfüllen und das Gestaltlose zu gestalten, nimmt Philo eine Art Emanation aus dem Urgrunde an. Das Absolute, sagt er, bleibt nicht in sich selbst; der unendliche Geist erzeugt aus sich eine Fülle von Gedanken, welche als gedachte zugleich wahrhaft seyende sind; das Urlicht sendet gleich der Sonne Strahlen von sich aus (ἀκτινοβολεῖ, περιλάμπον ἐν κύκλῳ), läßt lebendige Δυνάμεις, Potenzen von sich ausströmen und zum selbstständigen Daseyn gelangen. Diese Potenzen betrachtet nun Philo bald mehr platonisch, als Ideen, als die Urbilder alles Seyenden, als den Weltgedanken oder den κόσμος νοητός, bald mehr orientalisch, als wirksame, persönliche Kräfte, die den Weltplan realisiren und ordnend und bildend die Materie durchdringen, bald mehr an die Schrift sich anschließend, als Engel; bald faßt er beydes zusammen und bezeichnet sie als die urbildlichen und weltbildenden Kräfte. Je nach ihrer Wirksamkeit theilt er sie dann weiter in die gütige, weltbildende, und in die weltbeherrschende, ordnende, strafende Δύναμις, welchen beyden er dann wieder eine Menge anderer unterordnet.

Der Inbegriff dieser göttlichen Gedanken, der Mittelpunkt dieser göttlichen Kräfte ist der Logos, der Verstand Gottes, oder das göttliche Denken selbst, das von seinem Inhalte, dem Gedachten, nicht verschieden ist. Den Ausdruck λόγος fand Philo bereits vor, und zog ihn wahrscheinlich deßhalb dem gewöhnlichern, νοῦς, vor, weil er sich einerseits näher an das Alte Testament, nach welchem das göttliche Sprechen zugleich ein Schaffen ist, anschloß, andrerseits aber jene Duplicität des Vorbildlichen und Weltbildenden an der Analogie des menschlichen Wortes erläuterte und so die beyden wesentlichen Momente jenes Begriffs am angemessensten bezeichnete. — So sagt er in der bekannten Stelle de migrat. Abrah.: Der menschliche Logos ist ein doppelter: der eine gleicht der Quelle, der andere dem Abflusse derselben; der Quelle der, welcher in der Seele befindlich ist (ὁ λόγος ὁ ἐν διανοίᾳ, ἐνδιάθετος, der Gedanke); die Äußerung aber durch Mund und Zunge (προφορικὸς δὲ ὁ ἀπὸ στόματος καὶ γλώττης προφερόμενος, das Wort), dem Abflusse.

Nach diesen beyden Seiten ist nun auch der Eine göttliche λόγος zu betrachten.

1) Als der göttliche Verstand ist er die Intelligenz (der λογ. ἐνδιάθετος), der Bildner der Ideen, der Erzeuger des Weltplans, der Schöpfer des κόσμος νοητός; zugleich aber, weil diese

Ideen nicht außer ihm, ſondern ſein eigenes Denken ſind: der Inbegriff der Ideen (ἰδέα ἰδεῶν), der Complex der göttlichen Weltgedanken, die erſte ruhende Gedankenwelt, der κόσμος νοητός ſelbſt. de mundi opif. νοητὸς κόσμος = θεοῦ λόγος = ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός — dann: φίλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ἣν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος (Dähne p. 250), und ebendaſelbſt: Wie der Plan einer zu erbauenden Stadt in der Seele eines Werkmeiſters, und nicht außer ihr ſeinen Sitz hat, eben ſo hat die Ideenwelt keinen andern Ort, als den göttlichen Verſtand, der ſie gebildet hat; ſie wohnt in ihm, wie der Gedanke im Geiſt des Menſchen und wie er ſelbſt, der Logos, hinwiederum in Gott wohnt. Nach dieſer geiſtigen Welt iſt dann die ſichtbare, als nach ihrem Muſterbild, gebildet.

Ähnlich Or. auf S. 113 u. 131. In ſo fern nun der Weltgedanke als ein Complex vieler einzelner Gedanken, λόγοι, Ideen oder Pläne (ὁ νοητ. κόσμος ἰδέαις ἀφράτοις συνεστηκὼς) gedacht werden kann, deren Band und Gemeinſames der λόγος iſt, heißt er der allumfaſſende, das Allgemeine (ὁ γενικώτατος λόγος, τὸ γενικώτατον), und weil die in ihm exiſtirende Ideenwelt die Uroffenbarung des Abſoluten iſt, heißt er der Sohn Gottes (υἱὸς πρωτόγονος, πρεσβύτερος), während die erſcheinende Welt, das Abbild jener, der jüngere Sohn genannt wird (νεώτερος). Dähne p. 251. Gfrörer p. 269.

In ſo fern aber die Ideen zugleich reale Kräfte, perſönliche Exiſtenzen, Engel und Gewalten ſind, iſt der Logos die Metropolis dieſer Kräfte, der Heerführer der himmliſchen Schaaren, der Erzengel, ἀρχάγγελος. Ag. Orig. S. 121.

In ſo fern endlich der Logos die Geſammtoffenbarung des verborgenen Gottes iſt, nennt ihn Philo auch das Ebenbild, εἰκὼν, σκία θεοῦ, jenen aber das Urbild, παράδειγμα τῆς εἰκόνος; im Verhältniß zur himmliſchen Welt hingegen iſt der Logos das Urbild, insbeſondere das Bild, nach welchem der menſchliche Geiſt geſchaffen wurde, daher der Menſch katexochen, der Idealmenſch, ἄνθρωπος θεοῦ, die Idee der Menſchheit. Gfrörer p. 260 ff. Origenes S. 113 c) u. 189. —

Denſelben Begriff bezeichnet Philo auch durch σοφία; ein Ausdruck, den er dem Alten Teſtamente entnahm, und bald mit λόγος identificirt (σοφία — ἡ δὲ ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος: legis alleg.), bald von ihm unterſcheidet. Im erſteren Falle bezeichnet σοφία mehr die innerliche Seite des Logos, die Wahrheit und Klarheit des Erkennens, das

absolute Wissen (ἡ ἄκρα καὶ παντελὴς ἐπιστήμη, bey Orig. die Wahrheit), das Licht oder den Abglanz der Ursonne (τὸ ἀσχέτυπον ἥλιου φέγγος); im letzteren Fall bezeichnet sie seine Offenbarung nach Außen hin, seine oberste, schöpferische Kraft, seine weltbildende Thätigkeit. In ersterer Beziehung nennt sie Philo die Metropolis der übersinnlichen Welt, die Mutter und Trägerin der Ideen, in letzterer Beziehung die Weltschöpferin, das Princip oder die Mutter aller Dinge (σοφία κοσμοποιοῦσα· ἡ ἀρχὴ, μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὄντων ὅλων). Orig. S. 132. xx). — Denn,

2) und hiermit kommen wir auf die andere Seite, wie der Logos der Inbegriff der Ideen ist, so ist er es auch, der diese Ideen an der Welt realisirt, sie der Materie einbildet und diese dadurch gestaltet und belebt; in so fern ist er der λόγος προφορικὸς, das hervorgehende und hervorbringende weltbildende Wort, das Organ, durch welches Gott Alles wirkt, das Medium der gesammten Entwicklung des göttlichen Licht's und Lebens, ὄργανον θεοῦ· λόγος, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος (θεὸς) ἐκοσμοποίει. leg. alleg. λόγος, ᾧ τὸν σύμπαντα ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — Orig. S. 121. 126. — Dieß drückt Philo auch so aus: „Wie der Urgrund rings umher Licht von sich ausstrahlt und so einen Lichtkreis um sich bildet (die ideale Welt), so strömt hinwiederum von diesem ein Lichtkreis hervor und sendet seine schöpferischen Strahlen aus." — Auf diese Weise wird der Logos die ποιητικὴ κ. βασιλικὴ δύναμις, das Princip (κτίστης) und zugleich der Erhalter und Ordner der Welt, der Zertheiler (τομεὺς), weil er die formlose, chaotische Materie scheidet und durch Theilungen in bestimmte Formen und Gestaltungen bringt, das Band der Dinge, das Gesetz der Weltordnung, ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, νόμος — und in besonderer Beziehung auf den Menschen, der Geber der Weisheit, das Brod des Lebens, der Quell des Guten, der Geist oder die Vernunft, die Gesammtintelligenz (ὁ νοῦς τῶν ὅλων), das innere Gesetz in der Seele oder das Gewissen, λόγος ἔλεγχος, der uns straft und heilt. „Denn das Wesen des menschlichen Geistes ist nach Philo selbst eine logische Idee; da nun der Logos das Allgemeine des Idealen ist, so verhält sich der menschliche Geist zu ihm, wie die Spezies zur höchsten Gattung." Gfrörer. Vg. Orig. S. 133. — Mit Übergehung der weitern philonischen Bestimmungen über die in dem Logos befaßten Kräfte gehen wir sogleich zu dem Verhältniß über, in welches er diesen zum höchsten Gott setzt. Es ist folgendes: 1) Der Logos ist weder ungezeugt

wie Gott, noch gezeugt wie die Geschöpfe, sondern er steht in der Mitte zwischen den Äußersten, beyde verbindend; quis rer. divin. haeres. p. 502 zu Numer. 16, 48: „Ich, das Wort, stehe mitten zwischen dem Herrn und euch, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέρους ἀμείβων. Vg. Orig. S. 127. n. pp). 2) Der Logos ist nicht der höchste Gott, nicht das Urgöttliche, sondern die Offenbarung und der Repräsentant (ὄνομα) desselben, der zweite oder andere Gott, der über alle vernünftige Wesenheit erhaben ist, aber hinwiederum von dem absoluten Gott (μέγιστος καὶ πρῶτος θεὸς, ὁ ὄντως θεὸς, αὐτὸς ὁ θεὸς) übertroffen wird. S. d. philonische Stelle bey Euseb. Praep. evang. 13. διὰ τί οὐκ περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον“ ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; παγκάλως καὶ σοφῶς — — θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἠδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος· ἦθελε γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι· ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείττων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις τῷ δὲ ὑπὸ τὸν λόγον — — οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι. Vg. Orig. S. 125. Dieß Verhältniß deutet die h. Schrift unter Andern dadurch an, daß sie den wahrhaftigen Gott mit dem Artikel bezeichnet, den andern, der es nur uneigentlich ist, ohne den Artikel: διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος τὸν μὲν ἀληθῆ θεὸν διὰ τοῦ ἀνθρώπου μεμήνυκεν· λέγων· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου de somn. I, 656. Vg. Orig. S. 119 u). 3) In Beziehung auf das Gewordene ist der Logos die ἀρχὴ, das erste Glied in der Kette der göttlichen Lebens-Entwicklung, das Princip für alle andern Wesen nach ihm, während er selbst wieder den abs. Gott zu seinem Principe hat, denn dieser ist der Uranfang von Allem, προάρχη. Vg. Orig. S. 118; hinsichtlich der Wirksamkeit ist Gott die erste Ursache, der Logos aber das Werkzeug und der Diener. Or. S. 126. Wenn sich nun Origenes in diesen drei Punkten genau an Philo anschließt, so unterscheidet er sich hingegen von ihm durch sein entschiedenes Hervorheben der Persönlichkeit des Logos; denn diese erscheint nach Philo höchst zweifelhaft; ich wenigstens kann sie bey ihm nicht finden und halte die Stellen, welche dafür zu sprechen scheinen, nur für bildliche Bezeichnungen; noch weniger sehe ich in seinem System irgend etwas, das der christlichen Trinität ähnlich wäre, wie Bull, Cudworth p. 642 und andere Neuere wollen.

Die Weltschöpfung. Daß diese eine doppelte sey, erhellt schon aus dem Bisherigen. „Da Gott die sichtbare Welt schaffen wollte, bildete er vorher die geistige, damit er nach einem körperlosen und gottähnlichen Vorbilde die körperliche gestalte.“ de opif. m. Dieß ist die Ideenwelt (ὁ ἐν τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος), welche ihrem Wesen nach rein geistig, göttlich und ewig, nicht an einem Orte, nicht irgend wie im Raume eingeschlossen, sondern im Geiste ihres Erzeugers (gleichwie der Bauplan einer Stadt in dem Verstande der Baumeute), in dem Logos existirt, daher auch von ihm nicht wesentlich verschieden ist. Sie enthält die Urbilder, die Gattungen, die allgemeinen Begriffe (γένη, εἴδος, γενικὸν), nach denen die Gattungen und Individuen der sinnlichen Welt gebildet sind. Ihr Entstehen ist, wie oben angedeutet wurde, eine Emanation aus dem göttlichen Urwesen, eine Entfaltung oder, wie es Philo nennt, Erweiterung desselben, wodurch aber keine Trennung und Zertheilung in ihm entsteht (ἐκτείνειν· — τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτίνεται. qd. deter. p. insid. Dähne 267.) Ihren Inhalt constituiren eben die Ideen, die λόγοι, welche als geistige Urformen zugleich lebendige Kräfte, persönliche Substanzen, sind jene δυνάμεις, die Philo zuweilen als θεοί, gewöhnlich als Boten und Engel (sofern sie in diesen sich manifestiren) bezeichnet, und in abstufender Reihe aus einander sich fortentwickeln läßt; auch die menschliche Seele gehört ihrem ursprünglichen Stande nach dorthin. „Diese geistige Welt ist der Himmel, das Haus der Unsterblichen, die Heimath der reinsten Engel, während die Erde der Heerd der Sterblichen ist.“ (Offenbar hatten diese phil. Ideen auf die Ansicht des Orig. von der ursprünglichen Welt, S. 154 ff., bedeutenden Einfluß; aus ihnen erklärt sich vielleicht auch jene Unbestimmtheit in seinen Vorstellungen, deren S. 289 gedacht wurde). Von der Hervorbringung jener Welt handelt Genes. 1, 3, der erste Schöpfungstag; die folgenden beschreiben die Bildung der sinnlichen, erscheinenden Welt (vg. Or. S. 162). — Bey der Schöpfung dieser kann unterschieden werden die wirkende Ursache τὸ ὑφ' οὗ, τὸ αἴτιον, Gott; der Stoff, τὸ ἐξ οὗ, die Materie; das Mittel, τὸ δι' οὗ, der Logos und der Grund, τὸ δι' ὅ, die Liebe Gottes. de Chorub. Orig. 152. — Ihre Erschaffung ist eigentlich nur eine Weltbildung; denn sie geschah dadurch, daß Gott der vorliegenden Hyle die Urformen einbildete und so das Unbestimmte, Ungeordnete und Gestaltlose bestimmte, formte und ordnete (gegen diese Vorstellung protestirt Origenes); oder, was dasselbe, dadurch, daß sich die Fülle der göttlichen Potenzen in sie

Entfremdung von Gott für die Quelle des Schlechten anſieht). Daher hat der Menſch, ſo wie er jetzt iſt, eine vorherrſchende Neigung zum Böſen, „daher iſt Keiner rein, ſondern jedem Geborenen klebt, als ſolchem, die Sündhaftigkeit an, παντὶ γεννητῷ, παὰ ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί. — — Die Geſchichte des Sündenfalls erklärt Philo allegoriſch; Adam iſt ihm der menſchliche νοῦς überhaupt und noch unverbunden mit dem Körper; Eva der Sinn, die αἴσθησις; die Schlange, die Luſt am Sinnlichen, das Eſſen vom Baum das lüſterne Eingehen in die Sinnlichkeit; die fernere Geſchichte ſtellt die weiteren durch den Fall herbeigeführten Zuſtände des Menſchen und ihre Entwicklung dar. — Dähne p. 343 ff. — Unter Andern macht er auch zu Geneſ. 1, 26 die Bemerkung, daß bey der Menſchenbildung mehrere Kräfte mitgewirkt hätten: „der Vater, ſagt er, unterredet ſich hier mit ſeinen Kräften, denen er den ſterblichen Theil des Menſchen zu bilden überließ, während er ſelbſt das Vernünftige in uns ſchuf; hieran ſchließt ſich die verwandte Anſicht des Orig., S. 191 i), an.

Der Menſch, ſo wie er jetzt iſt, beſteht demnach aus zwei oder auch aus drei Haupttheilen (weil ſeine ſinnliche Natur ſich wieder in zwei Theile ſcheidet). Der materielle Leib iſt an ſich rein leidend und todt, wird aber belebt und bewegt durch die phyſiſche Lebenskraft oder die niedere Seele (ψυχὴ ζωτικὴ); ihre Merkmale ſind: a) die ſinnliche Wahrnehmung, welche die äußern Eindrücke vermittelſt der Sinne aufnimmt, αἴσθησις, b) die Einbildungskraft, welche jene Bilder der Seele einprägt, φαντασία, c) der Trieb, ὁρμὴ, der ſich dieſen Eindrücken zuwendet oder ſie abſtößt. (Lauter Beſtimmungen, die überhaupt der ganzen Zeitphiloſophie angehören und neben welchen noch die rein platoniſchen vorkommen. Orig. S. 193). Dieſe ſinnliche Seele ψυχὴ σαρκικὴ, die im Blute oder das Blut ſelbſt iſt (Gf. 387), hat der Menſch auch mit den Thieren gemein; das, was ihn von ihnen unterſcheidet, iſt die vernünftige Seele, ψυχὴ λογικὴ, die Vernunft, διάνοια, der Geiſt, νοῦς, πνεῦμα, deſſen Weſen die freie Selbſtbeſtimmung iſt, τὸ ἐκούσιον, αὐτοκίνητον. Dieſe vernünftige Seele bildet den eigentlichen Kern des Menſchen; ſie wohnt im Innerſten deſſelben und beherrſcht alle übrigen Kräfte (τὸ ἡγεμονικὸν, βασιλεὺς. Orig. S. 194). Während der Leib aus der Erde gebildet iſt, iſt ſie himmliſchen Urſprungs und göttlichen Weſens, θείας φύσεως, ein Bruchſtück der Gottheit, ein Ausfluß des abſoluten Geiſtes, eine weſentlich göttliche Subſtanz. „Sie wurde nicht nach dem Bilde des Allvaters, ſondern nach dem des Logos geſchaffen, iſt alſo das zweite Nachbild, das Bild

des Bildes (Orig. S. 188) und von dieſem nur in ſofern verſchieden, als ſie ein Moment in ihm, eine einzelne Intelligenz in der Geſammtintelligenz iſt; denn der Logos iſt ὁ νοῦς τῶν ὅλων. (Ähnlich, aber beſtimmter faßt Origenes das Verhältniß der endlichen Vernunft zur abſoluten, S. 133. 137). So de opif. m. πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Vg. oben: der menſchliche νοῦς iſt von der göttlichen Seele nicht getrennt oder abgeſchnitten, τέμνεται γὰρ etc. Mehr anſchließend an Geneſ. 2, 7. drückt dieß Philo auch ſo aus: „Gott habe dem Menſchen ſeinen Geiſt eingehaucht;“ nennt deßhalb die vern. Seele ſelbſt τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα θεῖον, und bezeichnet den Akt ihrer Menſchwerdung als ein Herabſinken, indem er ſagt: „ein Theil der himmliſchen Natur habe ſich nach Unten gewendet.“ Orig. 194 t).

Es iſt nun die Aufgabe des Menſchen, ſich aus der Gemeinſchaft des Sinnlichen loszuringen und von den Banden des Leibes zu befreien, φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος; er ſoll den Geiſt in ſich wieder zur unbedingten Herrſchaft gelangen laſſen, er ſoll ſich ſelbſt aufgeben und in das Göttliche verſenken (ἔκστασις), und ſo allmählich zum unmittelbaren Anſchauen Gottes (θεὸν ἰδεῖν, θεωρία), zur völligen Verähnlichung und Einheit mit ihm zurückkehren. Τέλος γὰρ ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις — und dieſe iſt als eigentliche Gleichweſentlichkeit, als Identificirung des endlichen Geiſtes mit dem Abſoluten, ἕνωσις, doch nicht als völlige Verſchmelzung zu faſſen. — Hier iſt der eigentliche Centralpunkt des philoniſchen Syſtems, der jedoch gerade auf Orig. weniger Einfluß übte (vg. die verwandten Ideen S. 140. 141), hier liegen auch die Principien ſeiner Ethik.

Auch an dieſer ließen ſich viele Momente hervorheben, die dem Origenes als Anſchließungspunkte gedient haben; z. B. die ganze Art, wie Philo das Losreißen von der Sünde und den allmählichen Fortſchritt nach dem Ziele beſchreibt *), als deſſen allegoriſche Darſtellung er, ganz wie Orig., die Geſchichte des A. Tſts. betrachtet; das Verhältniß, in das er die menſchliche Freiheit zu den göttlichen Gnadenwirkungen ſetzt, das Schwanken in den Beſtimmungen hierüber, wobey er jedoch häufig der Wahrheit viel näher kommt, als Orig. (ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν

*) Abrahams Ausgang ꝛc., der Auszug aus Ägypten, welches Symbol des Leibes, der Weg durch die Wüſte ꝛc. — Dagegen erſcheinen die Mittel und die Tugenden bey Philo ganz anders als bey Origenes.

πάντων εἰσὶ θησαυροί, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν); endlich jener zwiefache Standpunkt des unmittelb. Anschauens Gottes und einer beschränkten, blos mittelbaren Gottes-Erkenntniß; und diesem entsprechend jener doppelte sittliche Standpunkt, dessen wesentlicher Unterschied darin besteht, daß bey den Einen Alles von der Furcht vor Strafen und von der Hoffnung auf Lohn ausgeht, bey den Andern (den Vollkommenen oder den Kindern Gottes) aber aus der Liebe zu Gott. Vg. Or. 239.

Dieser kurze Abriß philonischer Lehrsätze wird hinreichen, um ihren großen Einfluß auf Origenes zu zeigen. Ich meine dieß nicht so, als ob dieser Alles, was in seinem System mit jenen Lehrsätzen Ähnlichkeit zu haben scheint, auch unmittelbar von Philo entlehnt habe; in vielen Punkten mußte er ohnehin und absichtslos mit ihm zusammentreffen, da beyde aus derselben Quelle, dem A. Tste., schöpften; andere lagen überhaupt in der allgemeinen Vorstellungsweise jener Zeit; aber an manchen wesentlichen Seiten ist doch die Verwandtschaft so auffallend, daß sich ein unmittelbares Zurückgehen nicht verkennen läßt.

Dasselbe gilt auch in Beziehung auf die spätere Gestaltung der neuplatonischen Philosophie durch Ammonius, die wir jedoch nur aus seinem Schüler Plotin, dem Mitschüler des Origenes, ihren allgemeinen Grundzügen nach kennen; denn die weitere Ausführung derselben gehört letzterem eigenthümlich an. Da sich Plotin ganz außerhalb des Christenthums hielt, so konnten der Berührungspunkte zwischen ihm und Orig. nur wenigere seyn. Doch fehlen sie auch nicht, und es zeigt sich namentlich in den Lehren von dem obersten Princip, vom νοῦς, und dessen Verhältniß einerseits zu Gott, andrerseits zu den einzelnen Vernunftwesen, ferner in den Lehren von der Welt und dem Menschen eine bedeutende Ähnlichkeit, nur daß dieß Alles bey Orig. durch christliche Ideen modificirt und mit christlichen Wahrheiten verwebt ist. In das Innerste des Plotinischen Systems ist Orig. nicht eingedrungen; es reicht daher für unsern Zweck aus, die Momente, in denen sich beyde begegnen, hervorzuheben und die Differenzen kurz anzudeuten *).

Plotin stellt an die Spitze seines Systems wie Philo, das absolut Eine, nur faßt er es noch weit abstrakter als jener. Dieses Eine (τὸ ἓν) sagt er, ist das Princip alles Seyenden und Denkbaren, der

*) Benützt habe ich hiebey den kurzen Abriß des platonischen Systems in Reinhold's Gesch. der Philos. Bd. 1. Pag. 521. Hegels Darstellung im 15ten Bd. seiner Werke, und Engelhardt's Übers. des 9ten Buchs der VI. Enneade in dessen Dionys. Areopag. Bd. 1. p. 324.

Urgrund alles Vorhandenen, die Wurzel des Lebens und des Geiſtes, die Urſache des Guten, der Mittelpunkt des Univerſums, die Möglichkeit von Allem (Enn. VI, l. IX, 1 δύναμις πάντων). Aber es iſt nichts von dem, was durch es iſt, weder ein Einzelnes noch die Geſammtheit, denn ſonſt wäre es nicht mehr das Princip, und nicht mehr das abſolut Erſte und Eine (VI, IX. 2); es iſt nicht das Seyende (τὸ ὄν), denn alles Seyende iſt Vielheit (πολλά ἐστι τὸ ὄν), nicht der νοῦς, denn da dieſer das ὄν iſt, ſo befaßt er Mannigfaltigkeit in ſich, und der Inbegriff der Ideen (dieß iſt eben νοῦς) kann nicht das Eine ſeyn (VI, IX. c. 2). Es iſt ferner nicht das Weſen (ἐπέκεινα οὐσίας), nicht das Licht, nicht das Leben (Enn. III, VIII 8 u. 9. δύναμις, τῶν πάντων ἂς μὴ οὔσης, οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα. - - ἔστι μὲν μηδὲν τούτων, ὧν ἔστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. V, I. 6. VI, VIII, 8) es iſt überhaupt kein Beſtimmtes, kein Etwas, kein Dieſes, ſondern ein Seyn, welches dem Nichtſeyn gleich iſt. (Enn. VI, IX. 3 das ἓν iſt οὐ τί). Daher hat es weder Qualität noch Quantität, weder Form noch Eigenſchaft, weder Bewegung noch Ruhe, es exiſtirt weder im Raum noch in der Zeit, denn Alles dieß ſind Beſtimmungen des Dings, welche es zu Vielem machen, das ἓν aber iſt reines Seyn, ohne irgend ein Accidens (οὐδὲ τί, οὔτε ποσὸν, οὔτε ποιὸν· μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον a. a. O. 3. ἐφ ἑαυτοῦ γάρ ἐστι, οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβήκοτος), das abſolut Eine und Einfache, τὸ ἁπλῶς ἓν, τὸ ἁπλοῦν. Wir müſſen es in höherem Grade als Eines ſetzen, als wir die Monas und den Punkt als Eines annehmen; denn der Punkt iſt nur die Abſtraction von der Größe und zwar ein Theilloſes, welches aber doch in einem Andern und in dem Theilbaren iſt. Das Eine aber iſt nicht in einem Andern, und nicht ſo theillos wie das Kleinſte; denn es iſt das Größte von Allem, nicht dem Umfang nach, ſondern nach der Kraft, alſo daß es auch das Größeloſe iſt nach der Kraft (a. a. O. 3 u. 6). Es findet daher in ihm auch kein Streben, kein Wollen, keine Bewegung nach etwas ſtatt, es begehrt und bedarf Nichts, denn es iſt und hat Alles. So iſt es das Unbedürftigſte, das Selbſtgenugſamſte, welches nicht einmal ſein ſelbſt bedarf, während alles Andere ſeiner bedürftig iſt (δεῖ μὲν γὰρ ἐκεινώτατον ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον εἶναι· δεῖται αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν εἶναι· τὸ δὲ ἓν οὐ δεῖται ἑαυτοῦ, αὐτὸ γάρ ἐστι. a. a. O. 6. V, IV, 1). — Da das Eine vor Allem und in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt, ſo hat es auch kein Denken;

denn das Denken iſt eine Bewegung und ſchließt ſchon eine Duplicität, die Duplicität des Objects und Subjects in ſich, für das Eine aber gibt es kein Object, es gibt für es Nichts, was zu erkennen ihm ein Bedürfniß wäre. Es denkt nicht einmal ſich ſelbſt, denn es bedarf der Selbſterkenntniß nicht, weil es mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen iſt (VI. IX, 6). Ob es aber gleich weder denkt noch erkennt, ſo iſt es doch nicht unwiſſend; denn Unwiſſenheit findet nur in Beziehung auf ein Anderes ſtatt, wenn eins vom andern nichts weiß, was aber allein iſt erkennt weder etwas, noch hat es etwas, das es nicht wüßte. Man muß es alſo nicht als das Denkende, ſondern als das Denken faſſen, (als reine νοήσις), welches nicht ſelbſt denkt, ſondern für Andere die Urſache des Denkens iſt; das Urſächliche aber iſt nicht ein und daſſelbe mit dem Verurſachten, das Urſächliche von Allem alſo nichts von jenem Allem. (a. a. O. vg. V, III. 13), —

Dieſes Eine iſt zugleich das Gute, das abſolut Gute, τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν, das Beſte, in ſo fern es die abſolute Fülle iſt, aber auch wieder nicht das Gute, in ſo fern es die Quelle des Guten iſt, ſondern das Übergute (τὸ ὑπεράγαθον, ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων. Enn. VI. L. IX, 6. I. L. VIII, 1). — Aus dem Bisherigen ergibt ſich von ſelbſt, was Plotin ſo oft wiederholt, daß das Eine dem menſchlichen Denken, dem Begriff und der Wiſſenſchaft unerreichbar und unerkennbar ſey, daher noch weit weniger mit irgend einem Namen bezeichnet werden könne. Will man es gleichwohl nennen, ſo nennt man es am paſſendſten das Ἕν, weil dieſe Bezeichnung nichts Poſitives von ihm ausſagt, ſondern lediglich die Negation der Vielheit iſt.

Alles Seyende iſt nun durch das Eine (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἐστιν ὄντα), ſowohl das urſprünglich Seyende, als was irgend wie in dem Seyenden iſt. Die Theilnahme an ihm gibt allen Dingen das Seyn; daher hat Alles Einheit und iſt eben in dem Maaße wahrhaft, als es Einheit an ſich hat. Nimmt man dieſe hinweg, ſo verliert es ſeine Wahrheit und zergeht in der Vielheit. Die Spur des Einen gibt den Dingen die Weſenheit, alſo daß das Seyn die Spur des Einen iſt (τὸ εἶναι ἴχνος ἑνός) und die Einheit ſich in Allem ausprägt (VI, IX, 1. — L. V, 5). — — Da aber das Eine auch das Gute iſt, ſo hat Jedes, in ſo fern es an dem Ἕν participirt und Eines iſt, auch etwas Gutes. Das abſolut Gute läßt auch Andere an dem Guten theilnehmen und macht ſie dadurch gut (ἀγαθοειδῆ gutgeſtaltig). Es iſt die ruhige Quelle, von der Alles Gute ausfließt, der Mittelpunkt, von wel-

chem das Licht ausſtrömt und nach welchem Alles zurückſtrebt (τὸ ἀγαθόν, — διὸ [wahrſcheinlich δι' ὃ] καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἐστί). Es gibt daher ein Gutes, das an ſich iſt, und ein Gutes, das Andern zu Theil wird (ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὃ συμβέβηκεν); jenes iſt das Urgute, ἀγαθὸν οὗ μετέχον πᾶν γεγένηται ἀγαθόν, dieſes das Abgeleitete oder Mitgetheilte (I, VII. 1. 2. I, VIII, 2. V, V. 12). —

Die Ähnlichkeit dieſer plotiniſchen Ideen mit der Gotteslehre des Origenes iſt unverkennbar, insbeſondere ſcheint der zuletzt berührte Gedanke (die Theilnahme an dem Einen und Guten) in ſeinen Anſichten über das Verhältniß der endlichen Weſen zu ihrem Urquell (S. 154 ff.) vielleicht auch über den urſprünglichen Zuſtand der Geiſterwelt (S. 161), wiederzuklingen; doch darf man auch gerade hier die Differenz zwiſchen beyden nicht überſehen. Denn ſo abſtract auch der Begriff Gottes bey Origenes iſt, ſo iſt er doch noch unendlich beſſer und concreter als dieſes plotiniſche ἓν, welches das Allerleerſte iſt, was gedacht werden kann; dort hat doch Gott noch Weſen und Selbſtbewußtſeyn, hier aber entbehrt er alles Inhaltes und iſt dem Nichtſeyn völlig gleichgeſetzt. — Bedeutender iſt die Ähnlichkeit hinſichtlich des zweiten Princips, worüber ſich Plotin folgendermaßen erklärt:

Das Erſte iſt die Möglichkeit von Allem, und in ſo fern eben ſowohl Alles als Nichts, es iſt die Fülle, die Überfülle, die aber noch in ſich ſelbſt, wie in einem Punkte, beſchloſſen iſt. — Alle Dinge müſſen nothwendig aus ihrer inwohnenden Kraft etwas Anderes erzeugen, das von ihnen abhängig und ihr Bild iſt, z. B. das Feuer ſendet die Wärme aus, der Schnee die Kälte, die Blume Duft; ſo kann auch das Vollkommenſte nicht in ſich verſchloſſen bleiben, als ob es neidiſch ſich Andern vorenthielte, oder die Macht, zu wirken, nicht beſäße. Als das Princip des Seyenden muß es nothwendig Etwas aus ſich erzeugen. Die Überfülle deſſelben floß alſo gleichſam über und bildete ein Anderes, Zweites (ὑπερεκρύη τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ καὶ ἐποίησεν ἄλλο), und ſo geſchah ἡ πρώτη γέννησις. Dieß Hervorgebrachte aber kehrte ſich nach dem Einen und wurde mit ihm erfüllt und ſieht auf es hin; und dieß iſt der νοῦς, die Intelligenz, das zweite göttliche Weſen, das andere Princip. — (V, VI, 1.) Wie hat man ſich nun das Hervorgehen dieſes Zweiten aus dem Erſten zu denken? Wir müſſen hier jeden Gedanken an ein zeitliches Werden, an ein Entſtehen in der Zeit entfernen; denn davon kann bey dem Ewigen keine Rede ſeyn, τὸ γὰρ ἀεὶ τέλειον καὶ καὶ ἀΐδιον γεννᾷ καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Wenn wir aber gleichwohl den Ausdruck Zeugung gebrauchen, ſo dürfen wir lediglich den Begriff von

Urſache und Wirkung damit verbinden (ἐκποδὼν ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ). — Auch darf man nicht ſagen, daß hierbey eine Bewegung in dem Erſten vorgehe; denn würde durch Bewegung deſſelben Etwas erzeugt, ſo wäre dieß Erzeugte nicht das Zweite, ſondern das Dritte; denn die Bewegung oder Veränderung würde das Zweite ſeyn. Es muß alſo das Zweite aus dem Erſten herfließen, ohne daß in dieſem Neigung, ein Wollen oder überhaupt eine Bewegung ſtatt findet (δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προενεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό). Dieß Hervorgehen hat man ſich alſo zu denken als eine Umſtrahlung, περίλαμψις, wie der Glanz, der die Sonne umgibt, immer von ihr ausſtrahlt, während ſie ſelbſt dabey unbeweglich bleibt. (Enn. V. lib. I, 6. φῶς ἐκ φωτός. Enn. IV. III, 17). Vergl. Orig. S. 112, 115, 117, 120. — Alles Erzeugte iſt nun das Abbild ſeines Erzeugers, der νοῦς alſo das Bild des Einen, und zwar als das Erzeugniß des Vollkommenſten das Vollkommenſte und Beſte nach ihm (εἰκόνα ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν); es muß eine Ähnlichkeit zwiſchen beyden ſtatt finden, wie zwiſchen der Sonne und dem Licht. (V. I, 6, 7.)

Die weiteren Momente, an die ſich Orig. anſchloß, ſind folgende: der νοῦς iſt immer mit ſeinem Erzeuger zuſammen, und nur dadurch, daß er ein Anderer iſt, durch das Andersſeyn, von ihm unterſchieden (ἐξ ἀνάγκης σύστασιν αὐτῷ εἶναι τὴν ἑτερότητα μόνον κεχωρίσθαι). Da er aus jenem herſtammt, ſo hat er auch Einheit, er iſt ἕν, aber dieſe Einheit iſt nicht mehr der ſchlechthinnige, wie in dem Erſten, ſondern eine ſolche, die Vielheit und Verſchiedenheit in ſich ſchließt. Das Erſte iſt ἕν, τὸ κυριώτερον ἕν; das Zweite: ἓν πολλά. (Worte Platons im Parmenides). — Es ruht zuvörderſt in ihm die Duplicität des Denkens und Seyns. Indem es ſich nämlich zu ſeinem Urquell hinkehrt und dieſen anſchaut, unterſcheidet es ſich von dem Angeſchauten und wird ſo Subject; indem es ſich aber als ſolches anſchaut oder denkt, wird es ſelbſt Object; es begründet und beſtimmt ſich ſelbſt als Seyn, ὄν. *) Eins iſt durch das andere bedingt; der νοῦς wird durch's Denken das ὄν, das ὄν gibt dadurch, daß es gedacht wird, dem νοῦς das Denken und das Seyn; das ὄν und der νοῦς, das Reale und die Intelligenz ſind alſo zwei, und doch wieder eins; das Denken und das Gedachte, das Gedachte und das Seyende iſt unterſchieden und zugleich identiſch; der νοῦς iſt Einheit und Zweiheit, δυάς, διπλοῦς,

*) Indem es ſich denkt, iſt es; ſein Denken producirt ſein Seyn, und ſetzt es doch zugleich voraus. Vg. übrigens Hegel p. 53 a. a. O.

Verschiedenheit und Identität, ἑτερότης καὶ ταὐτότης zumal. (Die nähere Exposition dieser Bestimmungen s. Enn. V. Lib. I. 4 u. 7. Lib. II, 1). — Aber auch diese beyden Seiten des Einen νοῦς, das Gedachte und das Seyende, haben keine absolute Einheit (VI. Lib. VII. 8); denn das Gedachte ist unendlich mannigfaltig. Indem der νοῦς auf das Eine, welches die Möglichkeit alles Realen ist, hinblickt und es denkt, wird das Mögliche bestimmt und begrenzt, es erhält Gestaltung, und so entstehen die ὄντα, so erzeugt sich eine Vielheit einzelner Ideen (ἰδέαι, εἴδη), welche als einzelne sich von einander unterscheiden und doch wieder in demselben Verstande zur Einheit zusammengefaßt sind (δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι, ταὐτὸν δέ, ἅπερ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δ' ὅτι ἓν πᾶσι. V. I, 4. Vg. VI. IX, 2); dieser ist also nicht mehr einfach, sondern Vieles, der Inbegriff der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gedachten und die Einheit desselben (οὐχ ἁπλοῦς ἀλλὰ πολὺς· πλῆθος, οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί. s. VII. VIII, 16. 17. IV. VIII, 3. — Hier schließt sich die Origen. Lehre von der Mannigfaltigkeit der Bestimmungen in dem Logos an. Vg. S. 129 u. Clemens S. 65). Die ὄντα sind nun als Gedachte auch Seyende, und zwar sind sie alles Seyende oder die Gesammtheit des Realen, und ist also der νοῦς selbst, in dem sie sind, einerseits der Inbegriff aller Intelligenzen oder die Gesammtvernunft, andrerseits das All des unveränderlichen wahrhaften Seyns, das ἓν καὶ πᾶν. Enn. VI. VII, 8. Ἦν τοίνυν ὁ νοῦς οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς· καὶ πάντας τοὺς καθέκαστα νοῦς ἔχων· καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες καὶ πλείων, καὶ ἕξη οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ' ὡς πᾶσαι. (Orig. S. 134. 1.) und Enn. VI, 4. νοῦς τὰ ὄντα, πάντα τὸ πᾶν, ἓν καὶ πᾶν. — Diese Herrlichkeit des νοῦς beschreibt Plotin näher also: Alles Unsterbliche faßt der Verstand in sich, alle Intelligenzen, alle Götter, alle ewig bestehenden Seelen; er ist Alles wirklich, was er seyn kann, er ist der unwandelbare Inbegriff von allem Beharrlichen. In ihm ist keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern stets bleibende Gegenwart. Er ist die wahre Ewigkeit, welche nur nachgeahmt wird von der Zeit, als dem anfangslosen und endlosen Nacheinander der Veränderungen. In ihm findet sich eben so wenig Trennung durch Raum als Veränderung in der Zeit; in ihm ist Nichts mangelhaft, Nichts theilweise vorhanden, ein Jegliches ist nur durch die Eigenthümlichkeit seines Wesens in ihm von dem Andern gesondert. In ihm wohnt die vollkommene Seligkeit, wie die vollkommene Wahrheit und Schönheit." (V. I, 4. 7. III. II, 1). — Hiezu füge ich noch einige andere plotinische Bestimmungen

über den νοῦς hinzu: das Denken des Verſtandes iſt eine fortwährende Bewegung und dieſe Bewegung iſt ſein Leben. Er iſt daher das Leben ſelbſt, das wahre, vollkommene ſelige Leben, aus welchem alles wahre Leben quillt, ἡ πρώτη ζωή, und gegen welchen alles andere Leben nur ein Scheinleben, ein Schattenbild und eine Scheingeſtalt iſt. *) (I. IV, 3). Ferner, der νοῦς iſt die Wahrheit (ἡ ὄντως ἀλήθεια), weil er die Objecte nicht durch Wahrnehmung und Reflexion erkennt, ſondern ſie ſelbſt iſt, weil ſein Wiſſen von ihnen auf der Identität des Seyns beruht, (V. V, 1 ff.); endlich, der νοῦς iſt, als die Fülle der Ideen, der κόσμος νοητός. (ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ. III. II, 1.)

Das Verhältniß des Verſtandes zum Einen, geſtaltet ſich nach Plotin alſo: das ἓν iſt das Erſte, Oberſte, Vollkommenſte, der πρῶτος θεός, Grund und Urquell alles Seyenden; der νοῦς iſt das Andere, der zweite Gott (δεύτερος θεός), und deßhalb das Beſte und Vorzüglichſte nach ihm (μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· ἡ δὲ θεὸς τις μέγας, μᾶλλον δὲ οὐ τὶς ἀλλὰ πᾶς ἀξιοῖ ταῦτα εἶναι· καὶ θεὸς αὖτη ἡ φύσις, καὶ θεὸς δεύτερος, προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὀρᾶν ἐκεῖνον. Enn. V. V, 2. μέγιστον μετ' αὐτὸν (sc. θεὸν) νοῦς καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν a. a. O. I, 6). Er iſt aber geringer, ἐλάττων, als das erſte Princip, weil er aus ihm iſt, weil er ſeine Weſenheit von ihm hat (ἐξ ἐκείνου ἡ οὐσία καὶ ῥέουσα παρ' ἐκείνου καὶ τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου), weil er ſeiner bedarf und von ihm abhängt (ἐξήρτηται αὐτοῦ); er hat das Eine zu ſeinem ὁριστής, ſo wie er hinwiederum der Begründer Alles in ihm ſelbſt und nach ihm Seyenden iſt, daher er auch trefflicher und edler als alles Andere iſt (κρείττων ἁπάντων. a. a. O. O.) — In ihm erſcheint und offenbart ſich das Erſte, weßhalb man auch durch ihn zu jenem aufſteigt, der auf einem noch höheren und ſchöneren Throne ſitzt. (Hier iſt die Ähnlichkeit mit den Origeniani-ſchen Beſtimmungen, S. 122 ff., augenſcheinlich).

Das dritte Princip iſt die Seele, ψυχή. Wie es nämlich jeder Natur eigen iſt, ein Anderes aus ſich zu erzeugen, das ihm an Vollkom-

*) Der Möglichkeit nach (δυνάμει) beſitzt jeder Menſch dieſes Leben, und mit ihm die Glückſeligkeit; aber ſo lange es in ihm noch nicht zur ἐνέργεια gekommen, hat er es nur als Accidens: wenn es aber zur Wirklichkeit in ihm geworden, dann iſt er in dieſes Leben übergegangen, ſo daß er es ſelbſt iſt; und darin beſteht die Seligkeit. A. a. O. 6. Orig. S. 143.

menheit am nächsten kommt, wie das Eine einen Lichtkreis um sich her ausströmt, so strömt auch von dem νοῦς ein Lichtkreis aus, und muß von ihm ausströmen, weil auch seine Lebensfülle nicht unfruchtbar, seine schöpferische Kraft nicht in sich verschlossen bleiben kann. (Enn. V. I, 7. IV, 1. Orig. 121. Diese Emanation des ὄν, diese Wirkung der Intelligenz ist die Seele, die Weltseele, ἡ τοῦ ὅλου ψυχή. — Sie ist ein Gedanke (λόγος) des νοῦς und ein Bild desselben, auf ähnliche Weise wie das ausgesprochene Wort ein Bild des Gedankens in der Seele ist. (V. I, 3). Sie sieht auf den Verstand hin und empfängt von ihm das Leben und das Vermögen zu denken (sie wird von ihm ernährt); sie ist daher von ihm abhängig und geringer und verhält sich überhaupt zu ihm, wie er sich zum Einen verhält. (V. IV, 2. VI, 4. Ähnlich faßt Origenes das Verhältniß des h. Geistes zum Sohne). — Indem sich die Seele bewegt, entstehen einzelne Seelen; diese sind verschieden und andere gegen einander, so fern sie einzelne und besondere sind, sie sind aber mit ihr Eins, in so fern sie in ihr sind (ἡ μία ψυχὴ ἔχει ἐν ἑαυτῇ πάσας); sie existiren in ihr als Arten in der Gattung, als individuelle Seelen in der allgemeinen; sie sind nicht Theile von ihr, denn die Seele ist untheilbar, sondern sie sind Momente ihrer Bewegung, wie die νοητὰ im νοῦς. (Enn. VI. IV, 4. IV. IX, 4). Diese Seele wird nun die Bildnerin der sinnlichen Welt, gleichwie der Verstand der Erzeuger der intellektualen ist.

Auf solche Weise entwickelt sich aus dem Ersten das Zweite und aus diesem das Dritte in stufenweise abwärtsgehender Evolution; und dieß ist die sogenannte plotinische Trias. Die Hauptstelle darüber Enn. II. L. IX, 1 lautet also: „Dieweil uns also das Gute seinem Wesen nach als einfach und als das Erste eingeleuchtet, — denn Alles, was nicht das Erste ist, ist nicht einfach — und als Nichts in sich enthaltend, sondern als ein Einziges, und das Wesen des Einsgenannten dasselbige ist, — denn es ist nicht ein Anderes und hernach Eins, noch ist dieses (das Gute) ein Anderes und hernach das Gute. Wenn wir das Eine sagen, wenn wir das Gute sagen, müssen wir dieses Wesen als Eins denken und sagen und ohne Etwas auszusprechen, es uns so viel als möglich kenntlich machen. — Und das Erste ist es also, daß es das Einfachste ist, sich selbst genügend, weil es nicht besteht aus Mehreren; denn wäre dieß, so würde es als abhängig sich auf das beziehen, woraus es besteht. Auch ist es nicht in einem Andern, weil Alles, was in einem Andern, auch von einem Andern entsprungen ist. Wenn es also nicht von einem Andern noch in einem Andern ist, so folgt nothwendig, daß

Nichts über ihm ist. Man soll daher nicht andern Principien nachgehen, sondern dieses voranstellen, sodann den Geist, (die Intelligenz, νοῦς,) nach ihm und das zuerst Intelligente, hierauf die Seele nach der Intelligenz; denn dieses ist die naturgemäße Ordnung. Und man soll nicht Mehreres im Intelligibeln setzen, noch auch Weniger es; denn setzt man weniger, so werden sie entweder die Seele oder die Intelligenz für ein und dasselbige ausgeben, oder die Intelligenz und das Erste; daß aber Beydes von einander verschieden ist, wurde schon öfters gezeigt." (Nach Creuzers Übersetzung in den Stud. u. Krit. J. 1834, 2ts. Hft.) — Es bedarf keines Beweises, daß diese sogenannte Trinität mit der christlichen wenig mehr als den Namen gemein hat, und daß selbst die platonisirenden Väter sich immer noch weit von ihr entfernen. Doch läßt sich auch ein allgemeiner Einfluß derselben auf die Entwicklung der christl. Trinitätslehre nicht verkennen, ja mir scheint eben in dem Anschließen an jene Theorie der Grund der mangelhaften Auffassungsweise zu liegen, die wir an den Alexandrinern und namentlich an Origenes bemerkten. Indem sie nämlich den Grundgedanken des neuplatonischen Systems, die Vorstellung einer, in fortschreitender Bewegung sich gleichsam ausbreitenden Gottheit, einer nothwendigen Entwicklung des absoluten Urgrundes zum vernünftigen Selbstbewußtseyn, zum Geist, von da weiter zur Seele, und bis in die Endlichkeit herab, also einer successiven Selbstbestimmung und Entfaltung des Göttlichen, — indem sie diesen Gedanken festhielten, mußte sich ihnen von vorn herein der richtige Standpunkt verrücken und Emanation und Subordination unaufhaltsam in ihre Trinitätslehre eindringen. Die Punkte des Origen. Systems, an denen sich dieß nachweisen läßt, sind im Obigen bereits bezeichnet.

Was nun die weitere Lehre Plotins von der Welt und der Weltbildung betrifft, so ist diese zu eigenthümlich und der christlichen zu sehr entgegen, als daß sie dem Orig. mehr als einzelne Anschließungspunkte hätte darbieten können. — —

Die Bewegung des νοῦς, oder das Denken erzeugt, wenn wir sahen, die ἰδέαι. Diese bilden die intelligible Welt, welche das Vorbild der sinnlichen ist. Sie befaßt in sich alles wahre Seyn, ist vollkommen mit sich selbst erfüllt und stellt ein großes, herrliches Ganzes dar. — Sie existirt nicht im Raum noch in der Zeit, sondern sie ist ewig, als die nothwendige Selbstoffenbarung Gottes. Ihre Ewigkeit ist nichts Anderes als ihr unwandelbares Seyn, schließt aber Bewegung und Mannigfaltigkeit nicht aus. Sie enthält die Typen (εἴδη, τύπους) der ganzen erscheinenden Welt und Alles, was in dieser lebt und ist, ist

auch in jener als Idee und Gestalt vorhanden. Dort ist alles Lebendige und alles Seyende, dort ist der Himmel als ein lebendiges Wesen sammt den Sternen, welche hier der Himmel genannt werden, dort ist auch die Erde nicht leer, sondern viel mehr belebt als diese, und es sind in ihr alle Landthiere und Gewächse, die man hier findet, und Pflanzen, die in dem Leben wurzeln, das Meer und alles Wasser in bleibender Strömung, und alle Thiere im Wasser und in der Luft, kurz alle lebendigen Wesen. (Enn. VI. VII, 12). Dort existiren die Pflanzen, die hier grünen, als Idee (als λόγος), dort sind alle Gattungen und Arten der sinnlichen Dinge, dort ist auch die Materie als Leben und von allen Bewegungen und Thätigkeiten der Seelen ist dort das Vorbild (a. a. O. 10. Vgl. Orig. S. 288 ff.) Da der νοῦς selbst die intelligible Welt ist, so drückt dieß Plotin auch so aus: der νοῦς ist πρὸ αὐτοῦ (der sinnlichen Welt) οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον αὐτοῦ ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι καὶ αἴτιος τούτου, ἀρχέτυπον οἷον καὶ παράδειγμα οὐσίας τοῦτου ὄντος (III. II, 1); und dazu bemerkt er: Eben dieses, daß die einzelnen Dinge in ihm gegründet sind, also ihre Idee, ist das Gute an ihnen (V. V, 9. Vg. Orig. S. 131. 132). Da die einzelnen νόες, Intelligenzen, außer ihrer Einheit im νοῦς auch ein besonderes Daseyn haben, so betrachtet er zuweilen die intelligible Welt als das Geisterreich, und nennt sie den Wohnort der Götter, der göttlichen vollkommenen Wesen, die in Gemeinschaft mit dem Könige (dem Verstande) leben. An diese schließen sich die Dämonen an, welche schon weiter von dem νοῦς abstehen und jene Welt mit der sinnlichen vermitteln; sie sind im Grunde nichts Anderes, als eine weitere Entfaltung der intelligibeln Welt, eine niedere Stufe der göttlichen Lebensentwicklung. Ihr Verhältniß zu den Menschen beschreibt Enn. III, 1, ähnlich wie Philo und Origenes; von den Sternen, die auch zu jener Welt gehören, heißt es, V. I, 2: ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· τὴν δὲ θεοῦ αἰτίαν τοῦ θεοῦς εἶναι, ἀνάγκη προσβύτερον θεὸν αὐτῶν εἶναι. Ganz derselbe Begriff der θεοί, wie bey Origenes S. 121; über die Gestirne vgl. Enn. II. II, 2; — sie sind belebt und mit Freiheit begabt, sie bewirken Wärme und Kälte u. s. w. Orig. S. 181. — So viel von der intelligibeln Welt, dem zweiten Princip.

Die Bildung der erscheinenden Welt aber, — denn eine eigentliche Schöpfung schließt das platonische System aus — geschieht durch das dritte Princip, durch die Seele, also: die Seele nimmt die Verstandesformen von der Intelligenz auf, bleibt aber dabey nicht stehen, sondern schreitet weiter in der Entwicklung fort und erzeugt auch ihrer-

Entfremdung von Gott für die Quelle des Schlechten anſieht). Daher hat der Menſch, ſo wie er jetzt iſt, eine vorherrſchende Neigung zum Böſen, „daher iſt Keiner rein, ſondern jedem Geborenen klebt, als ſolchem, die Sündhaftigkeit an, παντὶ γενητῷ, παὰ ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί. — — Die Geſchichte des Sündenfalls erklärt Philo allegoriſch; Adam iſt ihm der menſchliche νοῦς überhaupt und noch unverbunden mit dem Körper; Eva der Sinn, die αἴσθησις; die Schlange, die Luſt am Sinnlichen, das Eſſen vom Baum das lüſterne Eingehen in die Sinnlichkeit; die fernere Geſchichte ſtellt die weiteren durch den Fall herbeigeführten Zuſtände des Menſchen und ihre Entwicklung dar. — Dähne p. 343 ff. — Unter Andern macht er auch zu Geneſ. 1, 26 die Bemerkung, daß bey der Menſchenbildung mehrere Kräfte mitgewirkt hätten: „der Vater, ſagt er, unterredet ſich hier mit ſeinen Kräften, denen er den ſterblichen Theil des Menſchen zu bilden überließ, während er ſelbſt das Vernünftige in uns ſchuf; hieran ſchließt ſich die verwandte Anſicht des Orig., S. 191 i), an.

Der Menſch, ſo wie er jetzt iſt, beſteht demnach aus zwei oder auch aus drei Haupttheilen (weil ſeine ſinnliche Natur ſich wieder in zwei Theile ſcheidet). Der materielle Leib iſt an ſich rein leidend und todt, wird aber belebt und bewegt durch die phyſiſche Lebenskraft oder die niedere Seele (ψυχὴ ζωτικὴ); ihre Merkmale ſind: a) die ſinnliche Wahrnehmung, welche die äußern Eindrücke vermittelſt der Sinne aufnimmt, αἴσθησις, b) die Einbildungskraft, welche jene Bilder der Seele einprägt, φαντασία, c) der Trieb, ὁρμὴ, der ſich dieſen Eindrücken zuwendet oder ſie abſtößt. (Lauter Beſtimmungen, die überhaupt der ganzen Zeitphiloſophie angehören und neben welchen noch die rein platoniſchen vorkommen. Orig. S. 193). Dieſe ſinnliche Seele ψυχὴ σαρκικὴ, die im Blute oder das Blut ſelbſt iſt (Gf. 387), hat der Menſch auch mit den Thieren gemein; das, was ihn von ihnen unterſcheidet, iſt die vernünftige Seele, ψυχὴ λογικὴ, die Vernunft, διάνοια, der Geiſt, νοῦς, πνεῦμα, deſſen Weſen die freie Selbſtbeſtimmung iſt, τὸ ἐκούσιον, αὐτοκίνητον. Dieſe vernünftige Seele bildet den eigentlichen Kern des Menſchen; ſie wohnt im Innerſten deſſelben und beherrſcht alle übrigen Kräfte (τὸ ἡγεμονικὸν, βασιλεὺς. Orig. S. 194). Während der Leib aus der Erde gebildet iſt, iſt ſie himmliſchen Urſprungs und göttlichen Weſens, θείας φύσεως, ein Bruchſtück der Gottheit, ein Ausfluß des abſoluten Geiſtes, eine weſentlich göttliche Subſtanz. „Sie wurde nicht nach dem Bilde des Allvaters, ſondern nach dem des Logos geſchaffen, iſt alſo das zweite Nachbild, das Bild

des Bildes (Orig. S. 188) und von dieſem nur in ſofern verſchieden, als ſie ein Moment in ihm, eine einzelne Intelligenz in der Geſammtintelligenz iſt; denn der Logos iſt ὁ νοῦς τῶν ὅλων. (Ähnlich, aber beſtimmter faßt Origenes das Verhältniß der endlichen Vernunft zur abſoluten, S. 133. 137). So de opif. m. πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ὂν ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Vg. oben: der menſchliche νοῦς iſt von der göttlichen Seele nicht getrennt oder abgeſchnitten, τέμνεται γὰρ etc. Mehr anſchließend an Geneſ. 2, 7. drückt dieß Philo auch ſo aus: „Gott habe dem Menſchen ſeinen Geiſt eingehaucht;“ nennt deßhalb die vern. Seele ſelbſt τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα θεῖον, und bezeichnet den Akt ihrer Menſchwerdung als ein Herabſinken, indem er ſagt: „ein Theil der himmliſchen Natur habe ſich nach Unten gewendet.“ Orig. 194 t).

Es iſt nun die Aufgabe des Menſchen, ſich aus der Gemeinſchaft des Sinnlichen loszuringen und von den Banden des Leibes zu befreien, φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος; er ſoll den Geiſt in ſich wieder zur unbedingten Herrſchaft gelangen laſſen, er ſoll ſich ſelbſt aufgeben und in das Göttliche verſenken (ἔκστασις), und ſo allmählich zum unmittelbaren Anſchauen Gottes (θεὸν ἰδεῖν, θεωρία), zur völligen Verähnlichung und Einheit mit ihm zurückkehren. Τέλος γὰρ ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις — und dieſe iſt als eigentliche Gleichweſentlichkeit, als Identificirung des endlichen Geiſtes mit dem Abſoluten, ἕνωσις, doch nicht als völlige Verſchmelzung zu faſſen. — Hier iſt der eigentliche Centralpunkt des philoniſchen Syſtems, der jedoch gerade auf Orig. weniger Einfluß übte (vg. die verwandten Ideen S. 140. 141), hier liegen auch die Principien ſeiner Ethik.

Auch an dieſer ließen ſich viele Momente hervorheben, die dem Origenes als Anſchließungspunkte gedient haben; z. B. die ganze Art, wie Philo das Losreißen von der Sünde und den allmählichen Fortſchritt nach dem Ziele beſchreibt *), als deſſen allegoriſche Darſtellung er, ganz wie Orig., die Geſchichte des A. Tſts. betrachtet; das Verhältniß, in das er die menſchliche Freiheit zu den göttlichen Gnadenwirkungen ſetzt, das Schwanken in den Beſtimmungen hierüber, wobey er jedoch häufig der Wahrheit viel näher kommt, als Orig. (ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν

*) Abrahams Ausgang ꝛc., der Auszug aus Ägypten, welches Symbol des Leibes, der Weg durch die Wüſte ꝛc. — Dagegen erſcheinen die Mittel und die Tugenden bey Philo ganz anders als bey Origenes.

πάντων εἶναι δυνατόν, παρὰ θεῷ δὲ μόνον ἀγαθῶν); endlich jener zwiefache Standpunkt des unmittelb. Anschauens Gottes und einer beschränkten, blos mittelbaren Gottes-Erkenntniß; und diesem entsprechend jener doppelte sittliche Standpunkt, dessen wesentlicher Unterschied darin besteht, daß bey den Einen Alles von der Furcht vor Strafen und von der Hoffnung auf Lohn ausgeht, bey den Andern (den Vollkommenen oder den Kindern Gottes) aber aus der Liebe zu Gott. Vg. Or. 239.

Dieser kurze Abriß philonischer Lehrsätze wird hinreichen, um ihren großen Einfluß auf Origenes zu zeigen. Ich meine dieß nicht so, als ob dieser Alles, was in seinem System mit jenen Lehrsätzen Ähnlichkeit zu haben scheint, auch unmittelbar von Philo entlehnt habe; in vielen Punkten mußte er ohnehin und absichtslos mit ihm zusammentreffen, da beyde aus derselben Quelle, dem A. Tste., schöpften; andere lagen überhaupt in der allgemeinen Vorstellungsweise jener Zeit; aber an manchen wesentlichen Seiten ist doch die Verwandtschaft so auffallend, daß sich ein unmittelbares Zurückgehen nicht verkennen läßt.

Dasselbe gilt auch in Beziehung auf die spätere Gestaltung der neuplatonischen Philosophie durch Ammonius, die wir jedoch nur aus seinem Schüler Plotin, dem Mitschüler des Origenes, ihren allgemeinen Grundzügen nach kennen; denn die weitere Ausführung derselben gehört letzterem eigenthümlich an. Da sich Plotin ganz außerhalb des Christenthums hielt, so konnten der Berührungspunkte zwischen ihm und Orig. nur wenigere seyn. Doch fehlen sie auch nicht, und es zeigt sich namentlich in den Lehren von dem obersten Princip, vom νοῦς, und dessen Verhältniß einerseits zu Gott, andrerseits zu den einzelnen Vernunftwesen, ferner in den Lehren von der Welt und dem Menschen eine bedeutende Ähnlichkeit, nur daß dieß Alles bey Orig. durch christliche Ideen modificirt und mit christlichen Wahrheiten verwebt ist. In das Innerste des Plotinischen Systems ist Orig. nicht eingedrungen; es reicht daher für unsern Zweck aus, die Momente, in denen sich beyde begegnen, hervorzuheben und die Differenzen kurz anzudeuten *).

Plotin stellt an die Spitze seines Systems wie Philo, das absolut Eine, nur faßt er es noch weit abstrakter als jener. Dieses Eine (τὸ ἕν) sagt er, ist das Princip alles Seyenden und Denkbaren, der

*) Benützt habe ich hiebey den kurzen Abriß des platonischen Systems in Reinhold's Gesch. der Philos. Bd. 1. Pag. 521, Hegels Darstellung im 15ten Bd. seiner Werke, und Engelhardt's Übers. des 9ten Buchs der VI. Enneade in dessen Dionys. Areopag. Bd. 1. p. 324.

Urgrund alles Vorhandenen, die Wurzel des Lebens und des Geiſtes, die Urſache des Guten, der Mittelpunkt des Univerſums, die Möglichkeit von Allem (Enn. VI, l. IX, 1. δύναμις πάντων). Aber es iſt nichts von dem, was durch es iſt, weder ein Einzelnes noch die Geſammtheit, denn ſonſt wäre es nicht mehr das Princip, und nicht mehr das abſolut Erſte und Eine (VI, IX. 2); es iſt nicht das Seyende (τὸ ὄν), denn alles Seyende iſt Vielheit (πολλά ἐστι τὸ ὄν), nicht der νοῦς, denn da dieſer das ὄν iſt, ſo befaßt er Mannigfaltigkeit in ſich, und der Inbegriff der Ideen (dieß iſt eben νοῦς) kann nicht das Eine ſeyn (VI, IX. c. 2). Es iſt ferner nicht das Weſen (ἐπέκεινα οὐσίας), nicht das Licht, nicht das Leben (Enn. III, VIII 8 u. 9. δύναμις, τῶν πάντων ἂς μὴ οὔσης, οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζῶν ἡ πρώτη καὶ πᾶσα. - - ἔστι μὲν μηδὲν τούτων, ὧν ἔστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. V, I. 6. VI, VIII, 8) es iſt überhaupt kein Beſtimmtes, kein Etwas, kein Dieſes, ſondern ein Seyn, welches dem Nichtſeyn gleich iſt. (Enn. VI, IX. 3 das ἓν iſt οὐ τί). Daher hat es weder Qualität noch Quantität, weder Form noch Eigenſchaft, weder Bewegung noch Ruhe, es exiſtirt weder im Raum noch in der Zeit, denn Alles dieß ſind Beſtimmungen des Dings, welche es zu Vielem machen, das ἓν aber iſt reines Seyn, ohne irgend ein Accidens (οὐδὲ τί, οὔτε ποσὸν, οὔτε ποιὸν· μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον a. a. O. 3. ἐφ ἑαυτοῦ γάρ ἐστι, οὐδενὸς αὐτῷ συμβιβήκοτος), das abſolut Eine und Einfache, τὸ ἁπλῶς ἓν, τὸ ἁπλοῦν. Wir müſſen es in höherem Grade als Eines ſetzen, als wir die Monas und den Punkt als Eines annehmen; denn der Punkt iſt nur die Abſtraction von der Größe und zwar ein Theilloſes, welches aber doch in einem Andern und in dem Theilbaren iſt. Das Eine aber iſt nicht in einem Andern, und nicht ſo theillos wie das Kleinſte; denn es iſt das Größte von Allem, nicht dem Umfang nach, ſondern nach der Kraft, alſo daß es auch das Größeloſe iſt nach der Kraft (a. a. O. 3 u. 6). Es findet daher in ihm auch kein Streben, kein Wollen, keine Bewegung nach etwas ſtatt, es begehrt und bedarf Nichts, denn es iſt und hat Alles. So iſt es das Unbedürftigſte, das Selbſtgenugſamſte, welches nicht einmal ſein ſelbſt bedarf, während alles Andere ſeiner bedürftig iſt (δεῖ μὲν γὰρ ἐκεῖνο πάντων καὶ αὐταρκέστατον εἶναι· δεῖται αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν εἶναι· τὸ δὲ ἓν οὐ δεῖται ἑαυτοῦ, αὐτὸ γάρ ἐστι. a. a. O. 6. V, IV, 1). — Da das Eine vor Allem und in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt, ſo hat es auch kein Denken;

denn das Denken iſt eine Bewegung und ſchließt ſchon eine Duplicität, die Duplicität des Objects und Subjects in ſich, für das Eine aber gibt es kein Object, es gibt für es Nichts, was zu erkennen ihm ein Bedürfniß wäre. Es denkt nicht einmal ſich ſelbſt, denn es bedarf der Selbſterkenntniß nicht, weil es mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen iſt (VI. IX, 6). Ob es aber gleich weder denkt noch erkennt, ſo iſt es doch nicht unwiſſend; denn Unwiſſenheit findet nur in Beziehung auf ein Anderes ſtatt, wenn eins vom andern nichts weiß, was aber allein iſt erkennt weder etwas, noch hat es etwas, das es nicht wüßte. Man muß es alſo nicht als das Denkende, ſondern als das Denken faſſen, (als reine νόησις), welches nicht ſelbſt denkt, ſondern für Andere die Urſache des Denkens iſt; das Urſächliche aber iſt nicht ein und daſſelbe mit dem Verurſachten, das Urſächliche von Allem alſo nichts von jenem Allem. (a. a. O. vg. V, III. 13), —

Dieſes Eine iſt zugleich das Gute, das abſolut Gute, τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν, das Beſte, in ſo fern es die abſolute Fülle iſt, aber auch wieder nicht das Gute, in ſo fern es die Quelle des Guten iſt, ſondern das Übergute (τὸ ὑπεράγαθον, ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων. Enn. VI. L. IX, 6. I. L. VIII, 1). — Aus dem Bisherigen ergibt ſich von ſelbſt, was Plotin ſo oft wiederholt, daß das Eine dem menſchlichen Denken, dem Begriff und der Wiſſenſchaft unerreichbar und unerkennbar ſey, daher noch weit weniger mit irgend einem Namen bezeichnet werden könne. Will man es gleichwohl nennen, ſo nennt man es am paſſendſten das ἕν, weil dieſe Bezeichnung nichts Poſitives von ihm ausſagt, ſondern lediglich die Negation der Vielheit iſt.

Alles Seyende iſt nun durch das Eine (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα), ſowohl das urſprünglich Seyende, als was irgend wie in dem Seyenden iſt. Die Theilnahme an ihm gibt allen Dingen das Seyn; daher hat Alles Einheit und iſt eben in dem Maaße wahrhaft, als es Einheit an ſich hat. Nimmt man dieſe hinweg, ſo verliert es ſeine Wahrheit und zergeht in der Vielheit. Die Spur des Einen gibt den Dingen die Weſenheit, alſo daß das Seyn die Spur des Einen iſt (τὸ εἶναι ἴχνος ἐκεῖνος) und die Einheit ſich in Allem ausprägt (VI, IX, 1. — L. V, 5). — — Da aber das Eine auch das Gute iſt, ſo hat Jedes, in ſo fern es an dem ἕν participirt und Eines iſt, auch etwas Gutes. Das abſolut Gute läßt auch Andere an dem Guten theilnehmen und macht ſie dadurch gut (ἀγαθοειδῆ gutgeſtaltig). Es iſt die ruhige Quelle, von der Alles Gute ausfließt, der Mittelpunkt, von wel-

chem das Licht ausströmt und nach welchem Alles zurückstrebt (τὸ ἀγαθόν, — διὸ [wahrscheinlich δι' ὁ] καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἐστί). Es gibt daher ein Gutes, das an sich ist, und ein Gutes, das Andern zu Theil wird (ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὁ συμβέβηκεν); jenes ist das Urgute, ἀγαθὸν οὗ μετέχον πᾶν γεγένηται ἀγαθόν, dieses das Abgeleitete oder Mitgetheilte (I, VII. 1. 2. I, VIII, 2. V, V. 12). —

Die Ähnlichkeit dieser plotinischen Ideen mit der Gotteslehre des Origenes ist unverkennbar, insbesondere scheint der zuletzt berührte Gedanke (die Theilnahme an dem Einen und Guten) in seinen Ansichten über das Verhältniß der endlichen Wesen zu ihrem Urquell (S. 154 ff.) vielleicht auch über den ursprünglichen Zustand der Geisterwelt (S. 161), wiederzuklingen; doch darf man auch gerade hier die Differenz zwischen beyden nicht übersehen. Denn so abstract auch der Begriff Gottes bey Origenes ist, so ist er doch noch unendlich besser und concreter als dieses plotinische ἓν, welches das Allerleerste ist, was gedacht werden kann; dort hat doch Gott noch Wesen und Selbstbewußtseyn, hier aber entbehrt er alles Inhaltes und ist dem Nichtseyn völlig gleichgesetzt. — Bedeutender ist die Ähnlichkeit hinsichtlich des zweiten Princips, worüber sich Plotin folgendermaßen erklärt:

Das Erste ist die Möglichkeit von Allem, und in so fern eben sowohl Alles als Nichts, es ist die Fülle, die Überfülle, die aber noch in sich selbst, wie in einem Punkte, beschlossen ist. — Alle Dinge müssen nothwendig aus ihrer inwohnenden Kraft etwas Anderes erzeugen, das von ihnen abhängig und ihr Bild ist, z. B. das Feuer sendet die Wärme aus, der Schnee die Kälte, die Blume Duft; so kann auch das Vollkommenste nicht in sich verschlossen bleiben, als ob es neidisch sich Andern vorenthielte, oder die Macht, zu wirken, nicht besäße. Als das Princip des Seyenden muß es nothwendig Etwas aus sich erzeugen. Die Überfülle desselben floß also gleichsam über und bildete ein Anderes, Zweites (ὑπερεῤῥύη τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ καὶ πεποίηκεν ἄλλο), und so geschah ἡ πρώτη γέννησις. Dieß Hervorgebrachte aber kehrte sich nach dem Einen und wurde mit ihm erfüllt und sieht auf es hin; und dieß ist der νοῦς, die Intelligenz, das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. — (V, VI, 1.) Wie hat man sich nun das Hervorgehen dieses Zweiten aus dem Ersten zu denken? Wir müssen hier jeden Gedanken an ein zeitliches Werden, an ein Entstehen in der Zeit entfernen; denn davon kann bey dem Ewigen keine Rede seyn, τὸ γὰρ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ αἴδιον γεννᾷ καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Wenn wir aber gleichwohl den Ausdruck Zeugung gebrauchen, so dürfen wir lediglich den Begriff von

Urſache und Wirkung damit verbinden (ἐκποδὼν ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ). — Auch darf man nicht ſagen, daß hierbey eine Bewegung in dem Erſten vorgehe; denn würde durch Bewegung deſſelben Etwas erzeugt, ſo wäre dieß Erzeugte nicht das Zweite, ſondern das Dritte; denn die Bewegung oder Veränderung würde das Zweite ſeyn. Es muß alſo das Zweite aus dem Erſten herfließen, ohne daß in dieſem Neigung, ein Wollen oder überhaupt eine Bewegung ſtatt findet (δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσκαύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό). Dieß Hervorgehen hat man ſich alſo zu denken als eine Umſtrahlung, περίλαμψις, wie der Glanz, der die Sonne umgibt, immer von ihr ausſtrahlt, während ſie ſelbſt dabey unbeweglich bleibt. (Enn. V. lib. I, 6. φῶς ἐκ φωτός. Enn. IV. III, 17). Vergl. Orig. S. 112, 115, 117, 120. — Alles Erzeugte iſt nun das Abbild ſeines Erzeugers, der νοῦς alſo das Bild des Einen, und zwar als das Erzeugniß des Vollkommenſten das Vollkommenſte und Beſte nach ihm (εἰκόνα ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν); es muß eine Ähnlichkeit zwiſchen beyden ſtatt finden, wie zwiſchen der Sonne und dem Licht. (V. I, 6, 7.)

Die weiteren Momente, an die ſich Orig. anſchloß, ſind folgende: der νοῦς iſt immer mit ſeinem Erzeuger zuſammen, und nur dadurch, daß er ein Anderer iſt, durch das Andersſeyn, von ihm unterſchieden (ἐξ ἀνάγκης σύστασιν αὐτῷ δὸς τὴν ἑτερότητα μόνον κεχωρίσθαι). Da er aus jenem herſtammt, ſo hat er auch Einheit, er iſt ἕν, aber dieſe Einheit iſt nicht mehr der ſchlechthinnige, wie in dem Erſten, ſondern eine ſolche, die Vielheit und Verſchiedenheit in ſich ſchließt. Das Erſte iſt ἕν, τὸ κυριώτερον ἕν; das Zweite: ἓν πολλά. (Worte Platons im Parmenides). — Es ruht zuvörderſt in ihm die Duplicität des Denkens und Seyns. Indem es ſich nämlich zu ſeinem Urquell hinkehrt und dieſen anſchaut, unterſcheidet es ſich von dem Angeſchauten und wird ſo Subject; indem es ſich aber als ſolches anſchaut oder denkt, wird es ſelbſt Object; es begründet und beſtimmt ſich ſelbſt als Seyn, ὄν. *) Eins iſt durch das andere bedingt; der νοῦς wird durch's Denken das ὄν, das ὄν gibt dadurch, daß es gedacht wird, dem νοῦς das Denken und das Seyn; das ὄν und der νοῦς, das Reale und die Intelligenz ſind alſo zwei, und doch wieder eins; das Denken und das Gedachte, das Gedachte und das Seyende iſt unterſchieden und zugleich identiſch; der νοῦς iſt Einheit und Zweiheit, δυάς, διπλοῦς,

*) Indem es ſich denkt, iſt es; ſein Denken productirt ſein Seyn, und ſetzt es doch zugleich voraus. Vgl. übrigens Hegel p. 53 a. a. O.

Verſchiedenheit und Identität, ἑτερότης καὶ ταὐτότης zumal. (Die nähere Expoſition dieſer Beſtimmungen ſ. Enn. V. Lib. I. 4 u. 7. Lib. II, 1). — Aber auch dieſe beyden Seiten des Einen νοῦς, das Gedachte und das Seyende, haben keine abſolute Einheit (VI. lib. VII. 8); denn das Gedachte iſt unendlich mannigfaltig. Indem der νοῦς auf das Eine, welches die Möglichkeit alles Realen iſt, hinblickt und es denkt, wird das Mögliche beſtimmt und begrenzt, es erhält Geſtaltung, und ſo entſtehen die νοητά, ſo erzeugt ſich eine Vielheit einzelner Ideen (ἰδέαι, εἴδη), welche als einzelne ſich von einander unterſcheiden und doch wieder in demſelben Verſtande zur Einheit zuſammengefaßt ſind (δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοητοῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι, ταὐτὸν δέ, ἅπερ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δ' ὅτι ἐν πᾶσι. V. I, 4. Vg. VI. IX, 2); dieſer iſt alſo nicht mehr einfach, ſondern Vieles, der Inbegriff der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gedachten und die Einheit deſſelben (οὐχ ἁπλοῦς ἀλλὰ πολὺς· πλῆθος, οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί. ſ. VII. VIII, 16. 17. IV. VIII, 3. — Hier ſchließt ſich die Origen. Lehre von der Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen in dem Logos an. Vg. S. 129 u. Clemens S. 65). Die νοητὰ ſind nun als Gedachte auch Seyende, und zwar ſind ſie alles Seyende oder die Geſammtheit des Realen, und iſt alſo der νοῦς ſelbſt, in dem ſie ſind, einerſeits der Inbegriff aller Intelligenzen oder die Geſammtvernunft, andrerſeits das All des unveränderlichen wahrhaften Seyns, das ἓν καὶ πᾶν. Enn. VI. VII, 8. Ἦν τοίνυν ὁ νοῦς οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς· καὶ πάντας τοὺς καθέκαστα νοῦς ἔχων· καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες καὶ πλείων, καὶ ἔζη οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ' ὡς πᾶσαι. (Orig. S. 134. 1.) und Enn. VI, 4. νοῦς τὰ ὄντα, πάντα τὸ πᾶν, ἓν καὶ πᾶν. — Dieſe Herrlichkeit des νοῦς beſchreibt Plotin näher alſo: Alles Unſterbliche faßt der Verſtand in ſich, alle Intelligenzen, alle Götter, alle ewig beſtehenden Seelen; er iſt Alles wirklich, was er ſeyn kann, er iſt der unwandelbare Inbegriff von allem Beharrlichen. In ihm iſt keine Vergangenheit und keine Zukunft, ſondern ſtets bleibende Gegenwart. Er iſt die wahre Ewigkeit, welche nur nachgeahmt wird von der Zeit, als dem anfangsloſen und endloſen Nacheinander der Veränderungen. In ihm findet ſich eben ſo wenig Trennung durch Raum als Veränderung in der Zeit; in ihm iſt Nichts mangelhaft, Nichts theilweiſe vorhanden, ein Jegliches iſt nur durch die Eigenthümlichkeit ſeines Weſens in ihm von dem Andern geſondert. In ihm wohnt die vollkommene Seligkeit, wie die vollkommene Wahrheit und Schönheit." (V. I, 4. 7. III. II, 1). — Hiezu füge ich noch einige andere plotiniſche Beſtimmungen

Nichts über ihm ist. Man soll daher nicht andern Principien nachgehen, sondern dieses voranstellen, sodann den Geist, (die Intelligenz, νοῦς,) nach ihm und das zuerst Intelligente, hierauf die Seele nach der Intelligenz; denn dieses ist die naturgemäße Ordnung. Und man soll nicht Mehreres im Intelligibeln setzen, noch auch Wenigeres; denn setzt man weniger, so werden sie entweder die Seele oder die Intelligenz für ein und dasselbige ausgeben, oder die Intelligenz und das Erste; daß aber Beydes von einander verschieden ist, wurde schon öfters gezeigt." (Nach Creuzers Übersetzung in den Stud. u. Krit. J. 1834, 2ts. Hft.) — Es bedarf keines Beweises, daß diese sogenannte Trinität mit der christlichen wenig mehr als den Namen gemein hat, und daß selbst die platonisirenden Väter sich immer noch weit von ihr entfernen. Doch läßt sich auch ein allgemeiner Einfluß derselben auf die Entwicklung der christl. Trinitätslehre nicht verkennen, ja mir scheint eben in dem Anschließen an jene Theorie der Grund der mangelhaften Auffassungsweise zu liegen, die wir an den Alexandrinern und namentlich an Origenes bemerkten. Indem sie nämlich den Grundgedanken des neuplatonischen Systems, die Vorstellung einer, in fortschreitender Bewegung sich gleichsam ausbreitenden Gottheit, einer nothwendigen Entwicklung des absoluten Urgrundes zum vernünftigen Selbstbewußtseyn, zum Geist, von da weiter zur Seele, und bis in die Endlichkeit herab, also einer successiven Selbstbestimmung und Entfaltung des Göttlichen, — indem sie diesen Gedanken festhielten, mußte sich ihnen von vorn herein der richtige Standpunkt verrücken und Emanation und Subordination unaufhaltsam in ihre Trinitätslehre eindringen. Die Punkte des Origen. Systems, an denen sich dieß nachweisen läßt, sind im Obigen bereits bezeichnet.

Was nun die weitere Lehre Plotins von der Welt und der Weltbildung betrifft, so ist diese zu eigenthümlich und der christlichen zu sehr entgegen, als daß sie dem Orig. mehr als einzelne Anschließungspunkte hätte darbieten können. — —

Die Bewegung des νοῦς, oder das Denken erzeugt, wenn wir sahen, die ἰδέαι. Diese bilden die intelligible Welt, welche das Vorbild der sinnlichen ist. Sie befaßt in sich alles wahre Seyn, ist vollkommen mit sich selbst erfüllt und stellt ein großes, herrliches Ganzes dar. — Sie existirt nicht im Raum noch in der Zeit, sondern sie ist ewig, als die nothwendige Selbstoffenbarung Gottes. Ihre Ewigkeit ist nichts Anderes als ihr unwandelbares Seyn, schließt aber Bewegung und Mannigfaltigkeit nicht aus. Sie enthält die Typen (εἴδη, τύπους) der ganzen erscheinenden Welt und Alles, was in dieser lebt und ist, ist

auch im jener als Idee und Gestalt vorhanden. Dort ist alles Lebendige und alles Seyende, dort ist der Himmel als ein lebendiges Wesen sammt den Sternen, welche hier der Himmel genannt werden, dort ist auch die Erde nicht leer, sondern viel mehr belebt als diese, und es sind in ihr alle Landthiere und Gewächse, die man hier findet, und Pflanzen, die in dem Leben wurzeln, das Meer und alles Wasser in bleibender Strömung, und alle Thiere im Wasser und in der Luft, kurz alle lebendigen Wesen. (Enn. VI. VII, 12). Dort existiren die Pflanzen, die hier grünen, als Idee (als λόγος), dort sind alle Gattungen und Arten der sinnlichen Dinge, dort ist auch die Materie als Leben und von allen Bewegungen und Thätigkeiten der Seelen ist dort das Vorbild (a. a. O. 10. Vgl. Orig. S. 288 ff.) Da der νοῦς selbst die intelligible Welt ist, so drückt dieß Plotin auch so aus: der νοῦς ist πρὸ αὐτοῦ (der sinnlichen Welt) οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον αὐτῶν ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι· καὶ αἴτιος τούτου, ἀρχέτυπον οἷον καὶ παράδειγμα εἰνός τούτου ὄντος (III. II, 1); und dazu bemerkt er: Eben dieses, daß die einzelnen Dinge in ihm gegründet sind, also ihre Idee, ist das Gute an ihnen (V. V, 9. Vg. Orig. S. 131. 132). Da die einzelnen νόες, Intelligenzen, außer ihrer Einheit im νοῦς auch ein besonderes Daseyn haben, so betrachtet er zuweilen die intelligible Welt als das Geisterreich, und nennt sie den Wohnort der Götter, der göttlichen vollkommenen Wesen, die in Gemeinschaft mit dem Könige (dem Verstande) leben. An diese schließen sich die Dämonen an, welche schon weiter von dem νοῦς abstehen und jene Welt mit der sinnlichen vermitteln; sie sind im Grunde nichts Anderes, als eine weitere Entfaltung der intelligibeln Welt, eine niedere Stufe der göttlichen Lebensentwicklung. Ihr Verhältniß zu den Menschen beschreibt Enn. III, 1, ähnlich wie Philo und Origenes; von den Sternen, die auch zu jener Welt gehören, heißt es, V. I, 2: ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· τὴν δὲ θεοῦ αἰτίαν τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀνάγκη προϋπάρχειν θεὸν αὐτῶν εἶναι. Ganz derselbe Begriff der θεοί, wie bey Origenes S. 121; über die Gestirne vgl. Enn. II. II, 2. — sie sind belebt und mit Freiheit begabt, sie bewirken Wärme und Kälte u. s. w. Orig. S. 181. — So viel von der intelligibeln Welt, dem zweiten Princip.

Die Bildung der erscheinenden Welt aber, — denn eine eigentliche Schöpfung schließt das platonische System aus — geschieht durch das dritte Princip, durch die Seele, also: die Seele nimmt die Verstandesformen von der Intelligenz auf, bleibt aber dabey nicht stehen, sondern schreitet weiter in der Entwicklung fort und erzeugt auch ihrer-

seits ein Bild von sich selbst, εἴδωλον, ein schwächeres Nachbild der ἰδέα, die sie in dem νοῦς geschaut hat. Dieß ist die αἴσθησις, die empfindende und wahrnehmende (niedere) Seele (V. II. 1); aus dieser geht weiter die erzeugende Naturkraft, das physische Leben hervor und so steigt sie immer tiefer herab, in immer untergeordnetern Gestaltungen, bis sie sich endlich in die Materie ergießt, an der sie die Ideen äußerlich in den Bildungen der Leiber, Thiere, Pflanzen darstellt und in die sie sich gleichsam verläuft. „Sie strömt in die materielle Welt und leuchtet von allen Seiten in sie hinein, wie die Sonnenstrahlen, die auf das dunkle Gewölb fallen und dieses im goldenen Glanze leuchten machen." V. 1. 2. — Von dieser Kosmogonie, welche den konsequentesten Pantheismus ausdrückt, deren weitere Beschreibung aber nicht hieher gehört, ist Orig. so weit entfernt, daß er gerade das Gegentheil davon lehrt; er kann die sinnliche Welt nicht als eine nothwendige Manifestation des Göttlichen betrachten; er kann die irdische Mannigfaltigkeit nicht als die Entwicklung des absolut Einen begreifen; er läßt vielmehr hier den Begriff einer Schöpfung aus Nichts eintreten und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der emanatistischen Weltansicht Plotins. Dasselbe gilt in Beziehung auf die ὕλη, die Origenes zwar mit demselben Worten wie Plotin bezeichnet, unter der er sich aber doch etwas ganz Anderes denkt. — In dem plotinischen System nimmt die Materie eine höchst bedeutende Stelle ein. Sie ist das Negative (οὐκ ὄν), das Leere, Unbestimmte, das formlose, maaßlose, gestaltlose Seyn, welches als der Gegensatz des wahren Seyns, das Nichtseyn ist; doch aber nicht so, als ob es gar Nichts wäre, sondern es ist nur das Andere des Seyns. Ihre Natur kann man am besten aus dem Gegensatz erkennen, wenn man sie betrachtet οἷον ἀμετρίαν (αὐτὴν) εἶναι πρὸς τὸ μέτρον, καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας, καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικόν, ἀεὶ ἀόριστον· τὸ ἔσχατον, das Äußerste, der absolute Mangel, das μὴ ὄν, οὐ τί τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· εἰκὼν τοῦ ὄντος (Enn. I. VIII). Sie ist die Grenze der Entwicklung und zugleich das Resultat derselben; denn die Entwicklung ist ein fortwährendes Bestimmen durch das Denken, ein Begrenzen, ein Formbilden, und setzt also ein bestimmbares Unbestimmtes voraus, ein Gemeinsames, an welchem die Formen und die Unterschiede hervortreten (II. IV. 4,) oder, was dasselbe ist, indem das Seyende sich entwickelt und fortbestimmt, setzt es eben damit sein Anderes, das Nichtseyende. Die Materie ist also die nothwendige Folge der fortschreitenden Entwicklung (a. a. O. 7); sie ist daher auch schon in der Verstandeswelt vorhanden, nur daß sie

dort von dem Geistigen beherrscht und übermocht wird, in der Sinnenwelt aber hat sie das Übergewicht. — Als der absolute Mangel des Seyns ist sie zugleich der Mangel des Guten, als die Negation des Seyns das Böse (denn das ὄν ist das Gute). Der Begriff des Bösen ist also derselbe, wie der der Materie, es besteht ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ, es ist ἔλλειψις ἀγαθοῦ, στέρησις ἀγαθοῦ, τὸ μὴ ὄν und hat seinen nothwendigen Entstehungsgrund in der fortschreitenden Entwicklung des Guten; denn wenn das Erste ist, so ist auch das Zweite und so fort bis auf das Letzte nothwendig (a. a. O. 8.). Die Materie ist das erste Böse, πρῶτον καὶ καθ' αὑτὸ κακόν, und die Quelle alles einzelnen Bösen und Schlechten für die Seele; durch das Eingehen in die Materie und durch die Verbindung mit ihr wird diese des Guten beraubt, leer und böse. — Auch hier liegt der Unterschied zwischen Plotin und Origenes am Tage; größer ist die Ähnlichkeit bey dem Folgenden:

Es erhellt von selbst aus den bisherigen Andeutungen über die Weltbildung, daß Plotin das Herabsteigen der Seele in die Materie, überhaupt dieses ganze Heraustreten des Absoluten in die Äußerlichkeit als einen Abfall betrachtet, aber freilich als einen nothwendigen Abfall, als die Besonderung und Verendlichung, die mit der untersten Stufe der Entwicklung unzertrennlich verbunden ist. Näher zeigt sich dieß an der Lehre vom Menschen. — Das Entstehen des Menschen ist nichts Anderes, als das Eingehen der Seele in die Verbindung mit dem Leib, somit ein Herabsinken aus einem früheren und vollkommneren Zustand, aus der intellectuellen Welt, der sie ursprünglich angehörte (Präexistenz); περὶ γὰρ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμῶν ἐκεῖ, ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες, καί τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ· μέρη ὄντες τοῦ παντοῦ οὐχ ἀφωρισμένα, οὐ δὲ ἀποτετμημένα ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου. (VI. IV, 14.); allein im Gefühl ihrer Spontaneität besonderte und individualisirte sich die Seele, sie wollte etwas für sich selbst seyn, sie unterschied sich von ihrem Ursprung und kehrte sich eben dadurch von ihm ab. Und dieß ist für sie die Ursache des Bösen: ἀρχὴ αὐτῇς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα, καὶ ἡ γένησις καὶ ἡ πρώτη ἐτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἐφ' ἑαυτῶν εἶναι τῶνδε αὐτεξουσίῳ. Einmal abgekehrt von ihrem Ursprung schritt sie aber auf dem entgegengesetzten Wege fort, sank immer tiefer herab, und vergaß endlich ihrer himmlischen Abkunft ganz, ähnlich den Kindern, die frühzeitig ihren Eltern entrissen, diese zuletzt nicht mehr kennen. (V. I, 1). — Wie ist aber ihre Verbindung mit dem Leibe zu erklä-

seits ein Bild von sich selbst, εἴδωλον, ein schwächeres
die sie in dem νοῦς geschaut hat. Dieß ist die αἰσ
bende und wahrnehmende (niedere) Seele (V. II.
weiter die erzeugende Naturkraft, das physische
steigt sie immer tiefer herab, in immer untergeo
bis sie sich endlich in die Materie ergießt, an
in den Bildungen der Leiber, Thiere, Pflan
sich gleichsam verläuft. „Sie strömt in di
tet von allen Seiten in sie hinein, wie die
dunkle Gewölb fallen und dieses im gold
V. 1. 2. — Von dieser Kosmogonie, wel
mus ausdrückt, deren weitere Beschre
Orig. so weit entfernt, daß er gera
kann die sinnliche Welt nicht als
Göttlichen betrachten; er kann die
Entwicklung des absolut Einen
Begriff einer Schöpfung aus
durch wesentlich von der eine
gilt in Beziehung auf die
wie Plotin bezeichnet, und
denkt. — In dem plotin
bedeutende Stelle ein.
bestimmte, das formlo
gensatz des wahren
es gar Nichts wä
Natur kann man
betrachtet οἷον
ϱον πρὸς πᾶϱ
ἕϰαστον, di
παντελῶς
(Enn. I. V
das Resu
stimmen
also ei
chem
was
setz
al
sie

dort von dem Geistigen heb
welt aber hat sie das Üb
Seyns ist sie zugleich de
Seyns das Böse (
sen ist also derselbe,
τὸς ἀγαθοῦ; es
und hat [illegible]
dem [illegible]
Zweite [illegible]
Materie ist
und die [illegible]
durch da
wird, [illegible]
Unte
lich

nur ein Moment in der allgemei-
in der intelligibeln, durch die sinn-
mer in der sinnlichen Welt; so wie
Endpunkt die Erde, mit dem andern
tere Natur aber, welche in der ersten
ung liegt, ändert sie beständig und ist
n der sinnlichen Welt. Dieß geschieht
ig, sondern, wenn die Einbildungskraft
zum Geist neigt, dann sagt man, die
Welt aufgestiegen. Wenn aber der Ver-
nd diese zur Naturkraft sich niederbeugt,
sinnliche Welt und ins Nichtseyn herab."
on des Marsilius Ficinus zu Enn. I. L. III, 1.
itere plotinische Lehre über die Kräfte und
stimmung des Menschen. Er besitzt erstlich
ere Seele mit ihren drei einander unterge-
die Intelligenz, (νόησις), vermöge deren sie
hängt und das ideale Seyn unveränderlich zu

ckt Mars. Ficinus den Sinn Plotins aus, wenn
L. 1. 8 bemerkt: Scio autem ipsum unum sive
quod summus est Deus, nullum habere respec-
um vero boni, filium, apud Plotinum duos sal-
s habere: primum prout est ab uno atque ita
se unum; secundum prout existit in se: itaque in
m idearum derivatur, quas tamen omnes actu
al habet et conspicit. Animam deinde tres jam
spectus, ab intellectu enim cognoscendi vim habet,
ipsa vis, ut proxime ex intellectu pendet,
uoque est intellectus, semperque patri (dem
ntinua, sub illius forma actuque semper cuncta simul
git; ut autem pro natura animae capitur, jam tempore
m et a potentia in actum successione discurrit, ratio-
et cogitatio nuncupatur, sicque rerum species videtur
r se disjunctas habere, denique ut vergit ad animal ex
versalium ratione ad particularium imaginationem jam de-
endit etc. M. Fic. Opp. T. II. p. 507. edit. Paris. 1641. —
Wahrscheinlich ist daher nach Plotin das eigentliche Ich, der νοῦς,
von der ψυχὴ zu unterscheiden und dieser, als das Oberste im
Menschen, überzuordnen.

ſchauen vermag; b) die διάνοια, das vernünftige Erkennen, das Vermögen der dialektiſchen Gedankenbewegung, zu urtheilen, zu ſchließen, zu beſchließen; c) die δόξα, das Vermögen, die Typen wahrzunehmen, welche ihr durch die αἴσθησις zugeführt werden (alſo nicht ſinnliche Anſchauung). Zwiſchen dieſer Seele und dem Leibe findet keine unmittelbare Berührung ſtatt; ſie iſt ſtets in ſich ſelbſt oder im durchaus Einfachen, und erleidet keine Eindrücke von der Materie. Das Vermittelnde zwiſchen ihr u. dem Leibe iſt die niedere Seele oder das phyſiſche Leben (ἄλλό τι εἶδος τῆς ψυχῆς. ψυχὴ φυσική, ζωὴ φυσική), welches wieder drei Kräfte in ſich befaßt, mit denen es dem Sinnlichen und dem Leibe zugekehrt iſt. Von daher, durch die Einflüſſe des Materiellen, entſtehen dann die ſinnlichen Begierden, Affecte und Leidenſchaften (πάθη); von daher kommt überhaupt die Unordnung und das Schlechte in den Menſchen. Das unterſte Vermögen der obern Seele, die δόξα, läßt ſich durch die in der niedern Seele wurzelnden Neigungen fortreißen, und zieht dann auch die Vernunft mit ſich in den Kreis der täuſchenden Vorſtellungen der Sinnlichkeit hinab. So geſchieht es, daß Viele ihre Heimath, das Reich des wahrhaft Seyenden, ganz vergeſſen und völlig in's Schein- und Schattenleben verſinken. (I. I, 7—9). Es iſt daher die Beſtimmung des Menſchen wieder dorthin zurückzukehren, in das Intelligible und von dieſem zu dem Einen ſich zu erheben. — Das nächſte Mittel dazu iſt die Flucht aus dem Körper und das Hinwenden zum Guten; und dieß iſt die Tugend. Die unterſte Stufe derſelben bilden die bürgerlichen Tugenden, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit; durch ſie wird das Maaßloſe begrenzt, die ſinnliche Begierde gezügelt und die Reinigung von der Materie vorbereitet (I. II. 1. ff.) Dann müſſen die höheren Tugenden, das Streben nach Gottähnlichkeit, folgen, welche einerſeits die Seele von der Gemeinſchaft mit dem Sinnlichen völlig befreien und das Fremdartige, was durch die Berührung mit der Materie in ſie eingedrungen iſt, ausſcheiden (κάθαρσις); andrerſeits ihre Erhebung in die Ideenwelt befördern. Hiezu gehört die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften, ſowohl den propädeutiſchen als den philoſophiſchen, insbeſondere mit der Dialektik, welche der Mittelpunkt der Philoſophie, das Wiſſen um das Seyende iſt (ſ. darüber I, III. u. Ficinus T. II. p. 517.) In der Übung dieſer Tugenden wachſen allmählich der Seele die Flügel und ſie erhebt ſich betrachtend und erkennend in das Reich des Geiſtes; ſie wird eins mit dem νοῦς. Von da aus kann ſie ſich dann auf die letzte und höchſte Stufe, zum unmittelbaren Anſchauen des Einen emporſchwingen. Um dahin zu ge-

langen, muß ſie über das Wiſſen und das Gewußte, über das Andersſeyn und den Unterſchied, ἑτερότης, διαφορά, der noch auf der vorletzten Stufe ſtatt fand, *) hinausgehen und durch Vereinfachung, durch Aufgebung ihres endlichen Bewußtſeyns, ſich in ſich ſelbſt vertiefen, oder, was daſſelbe, ins Abſolute verſinken. Und dieß iſt das unmittelbare Anſchauen Gottes, die Ekſtaſe, welches zugleich eine unmittelbare Berührung, eine myſtiſche Vereinigung mit ihm iſt (ὄρασις, θίασμα, ἔκστασις, ἕνωσις). Denn das Anſchauende und das Angeſchaute ſind dann nicht mehr verſchieden; der Unterſchied von Object und Subject hat aufgehört, die Seele iſt nicht mehr ſie ſelbſt, ſondern mit dem Mittelpunkt den Mittelpunkt berührend, geht ſie in ihn über; ſie lebt in dem wahren Leben, in dem, was noch über das Seyn und Weſen erhaben iſt, ſie ſchaut ſich ſelbſt als Gott — ſie iſt in Gott, ſie iſt Gott geworden und hat damit die höchſte Seligkeit erreicht. (VI. IX. 7. 9. 10. Die Seele ſieht ſich θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα. — Die Origeniſche Lehre von der Rückkehr des Menſchen durch den Logos zu Gott drückt denſelben Gedanken, jedoch ſehr modificirt und durch das Chriſtenthum geläutert aus.)

Die Erhebung der Seele zum Anſchauen Gottes findet jedoch nur in einzelnen Momenten ſtatt; ſie iſt nicht vermögend ſich beſtändig auf dieſem Höhepunkt zu erhalten, weil ſie ſich dem Einfluß der unteren Natur nicht ganz zu entziehen vermag. Viele aber erheben ſich gar nicht, ſondern bleiben ganz im Sinnlichen, Niedrigen und Gemeinen. Darnach beſtimmt ſich ſodann ihr Zuſtand nach dem Tode. Diejenigen, welche hier ſchon zu jenem Schauen durchgedrungen ſind, die Philoſophen, gelangen unmittelbar zur ununterbrochenen Gemeinſchaft mit ihm, die, welche noch mehr im Gebiete der verſtändigen Betrachtung verweilten, ſteigen allmählich empor; die noch am Sinnlichen haften, kommen auf die Sonne oder auf andere Geſtirne (die Erotiker, Muſiker); diejenigen, welche die bürgerlichen Tugenden und Sitten übten, werden wieder Menſchen, und die, ſo ganz ins Materielle verſunken ſind und den ſinn-

*) S. oben S. 338. beym νοῦς. — Die Ausgabe Plotins, die ich gebrauche, iſt die Basler, vom J. 1580. — Das Verſtändniß ſeiner, in mancher Hinſicht ſchwierigen Abhandlungen, hat mir theils Ficinus durch ſeine trefflichen Erläuterungen, theils die Güte des Herrn Profeſſor Dr. Engelhardt, durch Mittheilung der von ihm aus den Münchner Codd. geſammelten Varianten erleichtert.

lichen Gefühlen gelebt haben, werden Thiere, je nach dem Grad ihrer Unsittlichkeit, edlere oder unedlere Thiere, ja wenn sie blos für die Functionen des vegetirenden Lebens Sinn hatten, so wirken sie blos als Lebenskraft von Pflanzen fort; denn nur die Pflanzennatur hat sich in ihnen entwickelt. (Enn. III, IV. s. dagegen Orig. S. 166.)

Verbesserungen.

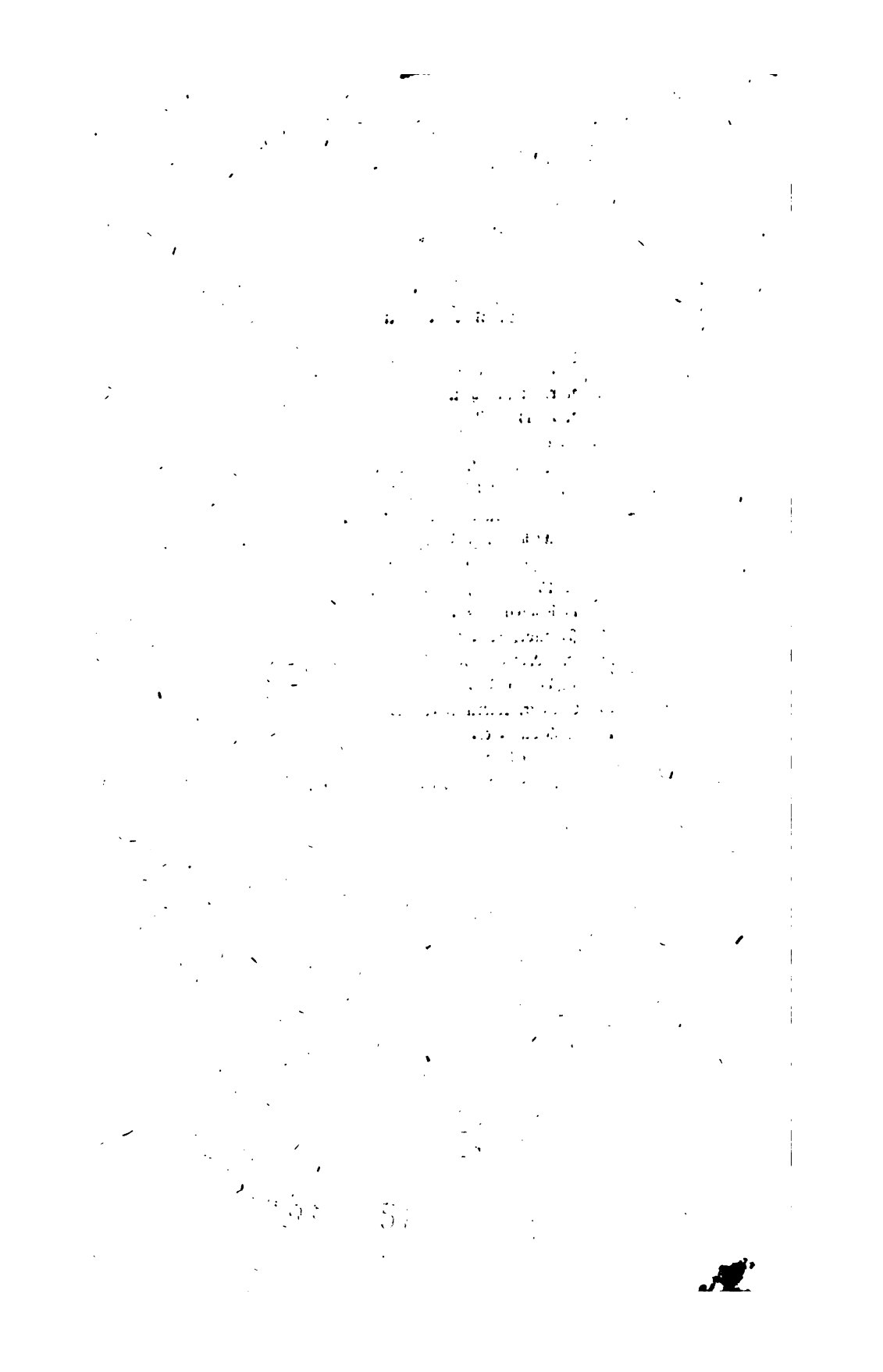
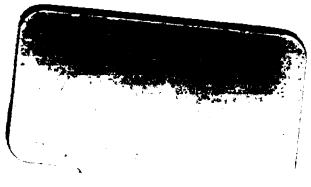
S. 4. Z. 8. statt diese lies: die.
— 8. — 13. v. u. st. Maase l. Maaße.
— 10. — 8. st. im Wissen selbst l. auch nicht im menschl. Wissen.
— 30. — 22. st. (ein Komma zu setzen.
— 129. — 19. st. III l. 3.
— 185. — 8. st. welcher l. welches.
— 294. — 8. v. u. st. τουτο l. τουτο.
— 297. — 2. st. insbesonderr l. insbesonders.
Ebend. — 15. nach Erscheinung ergänze: und Wirksamkeit.
— 311. — 3. und ihre Principien : zu streichen.
Ebend. — 15. v. u. st. Nathwendigkeit l. Nothwendigkeit.
— 321. — 14. st. literalis l. litteralis.

Einige Ungleichheiten in der Rechtschreibung bittet man geneigtest zu übersehen.

Nachtrag.

S. 3. Z. 3. ſtatt Geiſteseinrichtung lies Geiſtesrichtung.
— — — 10. aber, zu ſtreichen.
— 46. — 15. d. n. 1) zu Zeile 8 hinauf.
— 66. — 15. ſt. ihn l. ihm.
— 113. — 9. ſt. Herrlikeit l. Herrlichkeit.
— 118. — 1. ſt. dem mit l. mit dem.
— 121. — 11. ſt. niedrigen l. niedrigern.
— 122. — 8. v. u. ſt. nahen l. nahe.
— 125. — 5. ſt. abgeleitete l. abgeleitet.
— 128. — 9 und 15 das Komma zu ſtreichen.
— 129. — 8. nach allein l. zu.
— 148. — 3. ſt. andeutet l. zeigt.
— 148. — 14. ſt. Formen l. Frommen.
— 203. — 9. ſt. dieſe l. die.
— 210. — 16. v. u. ſt. edlern l. edlere.
— 220. — 12. nach die l. er.
— 292. — 3. bezeichnet, zu ſtreichen.

ſt. Maas überall Maaß; ſtatt frey, frei.



3 2044 052 932 845